This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3YUX +
Harvard Depository
Brittle Book

NT. Intr
3726

589.5
Lachmann

Library of the Divinity School.

FROM THE LIBRARY OF

PROF. LÜCKE OF GÖTTINGEN,

WHICH WAS GIVEN BY

COL. BENJAMIN LORING

OF BOSTON,

1856.

. Intr
3126

Wer ist der Verfasser der Offenbarung Johannis?

Eine historisch-kritische Abhandlung

von

Conrad Dannemann,
Cand. theol.
im Königreiche Hannover.

Mit einem Vorworte

von

Dr. Friedrich Lücke,
Consistorialrathe und ordentlichem Professor der Theologie zu Göttingen.

NT. Intr
3726

589.5
Lachmann

Library of the Divinity School.

FROM THE LIBRARY OF

PROF. LÜCKE OF GÖTTINGEN,

WHICH WAS GIVEN BY

COL. BENJAMIN LORING

OF BOSTON,

1856.

T. Intr
3126

Wer ist der Verfasser der Offenbarung Johannis?

Eine

historisch-kritische Abhandlung

von

Conrad Dannemann,
Cand. theol.
im Königreiche Hannover.

Mit einem Vorworte

von

Dr. Friedrich Lücke,
Consistorialrathe und ordentlichem Professor der Theologie zu Göttingen.

589.5
Dannemann

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Wer ist der Verfasser

der

Offenbarung Johannis?

Eine

historisch-kritische Abhandlung

von

Conrad Dannemann,

Cand. theol.

im Königreiche Hannover.

Mit einem Vorworte

von

Dr. Friedrich Lücke,

Consistorialrathe und ordentlichem Professor der Theologie in Göttingen.

Hannover 1841.

Im Verlage der Hahn'schen Hofbuchhandlung.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Vorwort.

Die kritischen Verhandlungen über die Offenbarung Johannis haben, nachdem sie eine Zeitlang ziemlich lebhaft gewesen, seit einigen Jahren wieder etwas geruhet. Auch die verschiedenen theologischen Probleme haben ihren Kreislauf von Bewegung und Ruhe. Es kann sein, daß die im Wesentlichen zusammenstimmenden Resultate der ausführlicheren Untersuchungen von Bleek, Ewald, Credner und mir, der Meinung, daß die Offenbarung kein Werk des Apostels Johannes sei, wieder mehr Eingang verschafft, und bei denen, welche sich davon haben überzeugen können, eine gewisse Entschiedenheit und Sicherheit gegeben haben, wobei vorerst kein Bedürfniß neuer Forschungen entsteht. Allein die entgegengesetzte Ansicht wird immer ihr Recht behalten, ja ihre Nothwendigkeit, weniger, wie mir scheint, aus kirchlichem, als kritischem Interesse. So lange die Gabe der Kritik in der Kirche lebendig ist, werden die beiden Fragen immer mit einander wechseln, einmal, ist der Apostel Johannes wirklich der Verfasser der Offenbarung? sodann, sollte er es nicht wirklich sein?

Die evangelische Kirche kann nur unzweifelhafte Thatsachen oder ausgemachte Resultate vollendeter Forschungen zum Grunde und Inhalte ihres Bekenntnisses über den Kanon der heiligen Schrift machen. Was der gewissenhaften

Forſchung zweifelhaft, was ſtreitig iſt, kann die Gemeinde der Wahrheit nicht wider die Wahrheit als zweifellos und ausgemacht bekennen. So hat auch die älteſte Kirche in ihrer Beſtimmung und Claſſification des neuteſtamentlichen Kanons die Offenbarung Johannis zwar in den Kanon aufgenommen und darin feſtgehalten, aber eben wegen der Ungewißheit ihres Verfaſſers nicht zu den Homologumenen, ſondern zu den Antilegomenen gerechnet. Läßt ſich nun irgend nachweiſen, daß das Buch, auch wenn der Apoſtel Johannes wirklich nicht der Verfaſſer wäre, doch kanoniſche Würde und kirchliches Anſehn behält, ſo kann dem kirchlichen Glauben der Streit der kritiſchen Forſcher über den Verfaſſer bis auf einen gewiſſen Punkt gleichgültig ſein, es müßte denn Jemand kirchlicher ſein wollen, als Luther und die feſteſten Lutheriſchen Theologen des ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhunderts, welche kein Bedenken trugen, die Offenbarung Johannis mit der älteſten Kirche für ein Antilegomenon zu halten. Alſo nicht der kirchliche Glaube, wohl aber das kritiſche Gewiſſen nöthigt, das Gewebe der Forſchungen über die Apokalypſe immer wieder aufzureißen und von Neuem zu weben. Wo, wie bei dieſem Probleme, die hiſtoriſchen Thatſachen weder vollſtändig, noch alle gewiß genug ſind, da iſt eben der Kritik, je gewiſſenhafter ſie iſt, deſto weniger eine reine Entſcheidung möglich; deſto mehr bedarf dann aber auch jede Verneinung von Seiten der angreifenden Kritik, damit die reine Wahrheit in der Mitte gefunden werde, der Ermäßigung und Correctur von Seiten der vertheidigenden.

Mir ist das Resultat meiner Einleitung in die Offenbarung Johannis bis jetzt noch durch keine Gegenschrift zweifelhaft geworden. Selbst die neuerdings vielfach besprochene Schwierigkeit oder Inconsequenz, bei der großen Gunst der ältesten Tradition gegen die Apokalypse die Unechtheit der letzteren zu behaupten, und die Echtheit des von derselben Tradition weniger begünstigten Evangeliums des Johannes zu vertheidigen, hat mich nicht bestimmen können, meine Meinung zu ändern. Wäre auch die Tradition der Apokalypse noch günstiger, als sie ist, so bleibt doch, wie mir scheint, die Schwierigkeit unüberwindlich, zwei so innerlich und individuell verschiedene Schriften, wie die Offenbarung und das Evangelium, einem und demselben Verfasser beizulegen. Allein dies kann und wird mich nie hindern, den entgegengesetzten Versuchen, theils die Verschiedenheit beider Schriften als geringer darzustellen, theils die unleugbare Verschiedenheit historisch-genetisch aus dem Entwicklungsgange des Apostels Johannes zu erklären und aufzulösen, und so die Identität des Verfassers wahrscheinlich zu machen, Aufmerksamkeit und Achtung zu schenken, und mir die gegründeten Monita in meinen kritischen Rechnungen gern gefallen zu lassen, als reinen Wahrheitsgewinn.

Der Verfasser der nachfolgenden Abhandlung, ein fleißiger junger Mann, der, was gerade jetzt, wo die Jugend gern gleich auf das hohe Meer der speculativen oder kirchlichen Dogmatik fährt, besonders lobenswerth erscheint, zu mühsamen Untersuchungen dieser Art aufgelegt und befähigt ist, hat ganz Recht, von Neuem zu versuchen, ob sich

nicht die Identität des Verfassers des Evangeliums und der Apokalypse beweisen und so die apostolisch-johanneische Authentie der letzteren rechtfertigen lasse. Irre ich nicht, so hat er Manches darüber gesagt, was sehr beachtet zu werden verdient. Alle Beweisführungen auf der rein entgegengesetzten Seite haben ihre Schwächen, und des jugendlichen Verfassers Armatur ist wohl noch nicht vollständig und fest genug, um überall im Streite zu bestehen. Aber im Allgemeinen wird man ihm das Zeugniß nicht versagen, daß er seine Meinung ruhig und klar, und nicht selten geschickt vorgetragen und vertreten hat. Der Verf. hat mir, im Vertrauen, daß ich Freiheit des Geistes genug habe, um ehrlichen und edlen Widerspruch wohlwollend zu tragen und zu benutzen, seine Schrift zur Prüfung und Beförderung vorgelegt. In diesem Vertrauen hat er sich nicht geirrt. Ich habe meine Freude an Schülern, welche mir auch widersprechen. Frühe Schriftstellerei zu begünstigen, oder gar hervorzulocken, halte ich zumahl in jetziger Zeit nicht für recht. Aber wenn ein verständiger und bescheidener junger Mann öffentlich mitsprechen will, so soll man einen so guten Geist nicht dämpfen. So habe ich für unbedenklich gehalten, auf den Wunsch des Verfassers, der vor einigen Jahren mein Zuhörer war, diese Schrift durch ein fürsprechendes Vorwort billigen Lesern zur Beachtung zu empfehlen.

Göttingen, den 8. April 1841.

Dr. Lücke.

Wer ist der Verfasser der Offenbarung Johannis?

Da sowohl die äußere Tradition der Apokalypse für den Apostel Johannes, als den Verfasser dieses Buches, höchst günstig ist (Kolthoff, Apocalypsis Joanni apostolo vindicata, §. 1—11)*); als auch die Andeutungen des Buches selbst über seinen Verfasser an keinen eher denken lassen, als an den Apostel Johannes: so fühlt man sich immer von Neuem gedrungen, auch aus innern Gründen, dieses Buch dem Apostel Johannes zu vindiciren.

Zur Basis der innern Kritik, welche wir über den Verfasser der Apokalypse anstellen werden, dient uns der Apostel Johannes selbst. Wir halten nämlich sowohl die einzelnen Notizen über den Apostel Johannes in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und den Paulinen für wahr; als auch die Schriften, welche ihm gewöhnlich zugeschrieben werden, das Evangelium und die Briefe, für

*) Zu dem, was Kolthoff l. l. §. 1—11 über die äußern Zeugnisse der Apokalypse sagt, fügen wir eine kurze Notiz. Wenn Papias nach Eusebius (Credner, Einleitung in das N. T. §. 225.) den Presbyter Johannes so citirt: »ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε«, und nachher eine Stelle chiliastischen Inhalts als dem Johannes, discipulus domini, angehörig anführt (Credner a. a. O. Seite 737.): so kann er nur an den Apostel gedacht haben. Doch davon ganz abgesehen, so ist das ausdrückliche Zeugniß des Justins für Apostolisch-Johanneische Abfassung der Apokalypse (Lücke, Einleitung in die Offenbarung §. 31.) wenigstens dreißig Jahr älter, als das erste ausdrückliche Zeugniß für die apostolisch-johanneische Abfassung des Ev., das Zeugniß des Theophilus von Antiochien (Lücke, Commentar zum Johannes, Theil 1, §. 4.)

wahrhaft und authentisch. Indessen, da das 21. Cap. des Evangeliums und der zweite und dritte Brief von bedeutenden Männern nicht für Johanneisch-apostolisch gehalten werden, so nehmen wir auf diese Stücke keine Rücksicht.

Wie nun die Apokalypse sich zu dem Apostel Johannes verhält, suchen wir dadurch darzustellen, daß wir, mit Rücksicht auf jene Notizen, die Sprache und den Inhalt der Apokalypse mit denselben Gegenständen des Evangeliums und des ersten Briefes vergleichen. Zugleich bemerken wir, daß uns keine andern Hülfsmittel zu Gebote standen, als Ewald's Commentar zur Apokalypse, Lücke's Commentar zu sämmtlichen Johanneischen Schriften (zu dem Evangelio und den Briefen die zweite Ausgabe), Credner's Einleitung in das N. T. und Kolthoff's oben genanntes Buch.

Theil 1.

Verhältniß der Sprache der Apokalypse zu der des Evangeliums und des ersten Briefes Johannis.

Um dieses Verhältniß nachzuweisen, stellen wir zuerst allgemeine Sätze hin; beurtheilen dann darnach die einzelnen von Ewald (a. a. O. Seite 66.), von Lücke (Einleitung in die Offenbarung §. 39.) und von Credner (a. a. O. §. 266.) bemerkten Sprachdifferenzen, sofern wir sie anders ansehen, als Kolthoff; zeigen dann, wie die Sprache der genannten biblischen Schriften positiv correspondirt und sprechen zuletzt speciell von den apokalyptischen Briefen.

Wenn der Apostel Johannes, ein geborner Palästinenser, aus einem Judenapostel ein Heidenapostel wurde; wenn er seine jüdisch-

materielle Denkweiſe in eine helleniſtiſch-pneumatiſche verklärte; wenn er gänzlich aus einem Wirkungskreiſe in dem jüdiſchen Lande zu einem in griechiſchen Ländern überging: ſo iſt nichts wahrſcheinlicher, als daß ſeine griechiſche Sprache, je länger er mit Griechen verkehrte, um ſo griechiſcher wurde und eine um ſo größere Fülle des Ausdrucks erhielt. Es iſt faſt gewiß, daß unſer Apoſtel die ganze Zeit ſeit Chriſti Entfernung von der Erde bis nach dem Abtreten des Paulus vom apoſtoliſchen Schauplatze, in Paläſtina als Judenapoſtel wirkte. Für die ununterbrochene Anweſenheit des Johannes in Paläſtina ſpricht zunächſt ſeine geiſtige Eigenthümlichkeit. Sein heftiger, inniger, zur Anſchauung und erhabenen Myſtik geneigter Geiſt, der ſich nicht auf Vermittelung einlaſſen konnte und wollte, machte ihn weniger fähig, die erſte Verkündigung des Ev. zu übernehmen. Die Gabe, unbekehrten Heiden laut und kräftig das Ev. zu predigen, wie ſie Petrus und Paulus hatten, beſaß er nicht in dieſem Maaße. Daher ſehen wir ihn nie als Stimmführer in Jeruſalem; er war in dieſer Hinſicht unter Petrus, dem er gern das Wort überließ (Act. 3, 4. c. 8). Auch als Heidenapoſtel ſehen wir ihn nie ſelbſt bekehren. Sein Hauptberuf war, die ſchon gewonnenen Chriſten im Glauben zu befeſtigen. Einmal, nach Stephan's Tode, predigte er in Samarien das Ev.; aber auch hier war durch die Anerkennung des moſaiſchen Geſetzes, durch die meſſianiſche Hoffnung, durch Chriſtus ſelbſt und andere chriſtliche Lehrer vorgearbeitet; und Petrus war dem Johannes zur Seite. Bald kehrte er nach Jeruſalem zurück. Hier war ihm fortdauernd ein für ihn angemeſſener Wirkungskreis zur Leitung und Belehrung der ſchon gewonnenen Chriſten gegeben, und es läßt ſich kein Grund angeben, warum er dieſen Wirkungskreis hätte verlaſſen ſollen. Für die ununterbrochene Anweſenheit des Johannes in Paläſtina ſpricht ferner der gänzliche Mangel an Nachrichten des Gegentheils und die Erwähnung ſeines Dortſeins in allen über ihn uns erhaltenen Notizen des N. T. Dieſe Annahme kann durch Gal. 1 und Act. 21 ff.

nicht umgestoßen werden. Als Paulus zum ersten Male als Apostel in Jerusalem war, fand er allerdings nicht den Johannes in der Stadt. Aber hieraus folgt nicht im Geringsten, daß er Palästina verlassen hatte; er machte bisweilen Inspectionsreisen, wie z. B. Act. 8; konnte auch vielleicht an irgend einem andern Orte Palästina's einen längern Wohnplatz aufgeschlagen haben. Dagegen finden wir ihn bei Pauli zweitem apostolischen Aufenthalte in dieser Stadt, Gal. 2, 1—9; und Paulus, der ihn neben Jacobus und Petrus erwähnt, spricht von ihm im Gegensatze zu sich selbst, wie von einem Judenapostel. Man sieht wenigstens daraus, daß Johannes noch in keine nähere Verbindung mit den Heiden getreten war und nach jüdischer Sitte auf das Almosengeben einen besondern Werth legte. Auch muß man hinzunehmen, daß Paulus nach den beiden ersten Capiteln des Galaterbriefes Jerusalem als den Sitz der Apostel voraussetzt. Act. 21 ff. wird Johannes nicht erwähnt; aber auch Act. 15 nicht, obgleich er gegenwärtig war. Die Apostelgeschichte ist darin ungenau. Selbst Jacobus, welcher der Gemeinde von Jerusalem vorstand, wird nach Act. 21. nicht weiter genannt, weil er auf das fernere Schicksal des Paulus ohne Einfluß war. Es ist gewiß am wahrscheinlichsten, daß erst die politischen Stürme, welche der Zerstörung Jerusalem's vorangingen, den Johannes bewogen, sich in Ephesus, wo das Christenthum durch Paulus einen festen Grund bekommen hatte, einen neuen Wirkungskreis aufzusuchen. Dies war gleichsam eine Wiederholung seines frühern Schicksals. Wie ihn einst die Unruhen nach Stephan's Tode eine Zeitlang von Jerusalem entfernten, so jetzt die größeren auf immer; beide Male wandte er sich nach Gegenden, wo das Ev. schon festen Fuß gefaßt hatte. Da Johannes, so lange er in Palästina lebte, sich der jüdischen Sprache, wenigstens vorzugsweise, bediente; so mußte seine griechische Sprache sich besonders seit der Zeit, wo er auf immer sich in griechischen Ländern niedergelassen hatte, entwickeln. Schrieb also Johannes im Jahre 68,

in welchem die Apokalypſe verfaßt iſt, ein Buch, ſo mußte dieſes eine mehr hebraiſirende Sprache haben, als ſein Ev. und ſein erſter Brief, welche Bücher vielleicht erſt nach dem Jahre 80 geſchrieben ſind. Dazu kommt, daß, da er ſich in der Apokalypſe, einem vorzugsweiſe jüdiſchen Werke, an die Muſter des Alten Teſtaments und die jüdiſchen Vorſtellungen eng anſchließen mußte, ſeine Sprache dadurch mehr, als in einer andern Materie hebraiſirend ward. Im Gegentheil konnte und mußte in den übrigen Schriften, wo die auch griechiſche Form eines hiſtoriſchen Werkes und eines Briefes ſich findet, ſeine Sprache ſchon deshalb griechiſcher ſein. Man muß ferner bedenken, daß Johannes, da er nicht die allgemeine ſynoptiſche hebraiſirende Evangelien-Tradition gab, ſondern, dieſe vorausſetzend, in Beziehung auf gewiſſe, in griechiſchen Ländern entſtandene Ketzereien apologetiſch ſchrieb, ſich deshalb freier und griechiſcher bewegen konnte. Dann mußte des Apoſtels Ausdrucksweiſe, je mehr ſich Chriſtus in ihm verklärte, inhaltsreicher werden, die Form mußte auch durch die griechiſche Weisheit, welche er ſich erwarb, ſich ändern. Dann gaben auch die LXX, durch die der Einfluß des A. T. auf die Apokalypſe faſt immer vermittelt wurde, der Sprache dieſes Buches eine ganz beſondere Farbe. Man muß noch hinzunehmen, daß der Verfaſſer einen ganz ſpeciellen Gegenſtand, die Wiederkehr Chriſti zum Gerichte und zur Vollendung ſeines Reiches auf Erden, behandelt; weshalb er auf Manches im Evangelio und dem erſten Briefe, welche Schriften einen weitern Umfang von Gedanken haben, keine Rückſicht zu nehmen brauchte. Dagegen iſt auch von der andern Seite ſehr zu beachten, daß das Evangelium und der erſte Brief, trotz ihrem weiteren Umfange von Gedanken, beſtimmte individuelle Gegenſätze im Auge haben, welche beſtimmte Punkte, eben weil ſie beſtimmt und individuell ſind, in der Apokalypſe nicht zu berühren waren. Unter dieſen beſtimmten Gegenſätzen, welche zunächſt den Johannes, das Evangelium und den Brief zu ſchreiben, veranlaßten, verſtehe ich die falſche Gnoſis,

die ebionitische Richtung und mancherlei Zweifel und Anstöße an einzelnen Wahrheiten und Thatsachen des Lebens Christi (Lücke, zum Joh. Theil 1, §. 13.). Weil nun aber das Evangelium und der Brief Johannis aus gleichen, bestimmten, historischen Veranlassungen hervorgegangen sind, so können sie uns die Persönlichkeit des Johannes zunächst nur in bestimmten Beziehungen, also nur relativ, geben. Sein freilich sehr treffendes Bild wird von einem besondern Farbenscheine beleuchtet und ist von einer besondern Seite aufgefaßt; es sind aber noch andere Beleuchtungen und andere Auffassungen möglich, und das Bild kann dennoch sehr treffend sein. Eben so mußten sich auch in der Apokalypse die bestimmten historischen Verhältnisse, unter denen sie geschrieben ist, reflectiren. Das specielle Thema der Apokalypse wird, abgesehen von der allgemeinen jüdischen Form, auf eigenthümlich poetische, apokalyptische Weise behandelt. Diese poetische Darstellung läßt die Vollendung des Reiches Gottes aus einem Kampfe gegen die antitheokratische Welt hervorgehen, und erfordert Bilder, Symbole, Allegorieen und Personificationen. Dr. Lücke sagt (Einl. in die Offenb. Seite 25): »Während die biblische Prophezeihung in ihrem Ursprunge und in ihrer Blüthe bei der ersten Gewinnung der Idee der theokratischen Zukunft und der nächsten praktischen Beziehung und Anwendung dieser Idee stehen bleibt, und was sie in rein geistigen Berührungen dessen, was im Alten Testamente das Wort und der Geist Gottes heißt, erfaßt hat, in einfachen Bildern und Gedanken darstellt, hat die Apokalyptik das Eigenthümliche, daß sie die schon gegebene Idee von der Zukunft des göttlichen Reiches im Einzelnen und auf concrete Weise weiter ausbildet, die zukünftige Vollendung des messianischen Reiches in und nach bestimmten Zahlenverhältnissen der Vergangenheit und Gegenwart auffaßt und, was damit zusammenhängt, den so entwickelten, poetischen Stoff mit ungleich größerem Aufwande von Bildern, Symbolen, Allegorieen und Personificationen, in der Form zusammenhängender Exstasen und Visionen darstellt. —

Das Verhältniß (der früheren Prophetie zur Apokalyptik) ist ähnlich, wie das der epischen Volkssagen zum ausgebildeten Epos. Diese Analogie ist um so entsprechender, da die Apokalyptik, wie das Epos, durch größere Kunst, ja eine Art von Gelehrsamkeit sich auszeichnet.« Zur Darstellung der Zukunft braucht die Apokalyptik theils der aus der Vergangenheit wiederholten Ereignisse des vorbildlichen Gottesvolkes, theils frei gewählter Symbole (Lücke, a. a. O. Seite 35.). Weil nun in dem Werke die höchste Poesie enthalten ist, es handelt sich ja von der Vollendung des Reiches Gottes, wo das Äußere, Sinnliche dem Innern vollkommen entspricht, wo erschienen ist, was wir sein werden; weil das Werk sich in Bildern und sinnlichen Anschauungen bewegt: so muß die δόξα vorzugsweise in das Gebiet des Sinnlichen fallen, natürlich weit mehr, als im Evangelio. Vor diesem poetischen der Apokalypse durchaus wesentlichen Momente tritt das in dem Evangelio und dem Briefe vorherrschende didactische einigermaßen zurück. Ferner machen wir noch auf einen Umstand aufmerksam. Die leichtere, fließende, allmählig fortschreitende Rede des Evangeliums und des ersten Briefes ist nicht nur die Frucht einer längeren Bildung, sondern auch der Reflection; für die abruptere, eilende Sprache der Apokalypse sind, abgesehen von andern Dingen, das Vorwalten des stark erregten Gefühls und der Gegenstand selbst die Ursache. Bei Exstasen ist es eigenthümlich, abgebrochener zu reden, eben weil die Reflection zurücktritt. Wenn nun ferner himmlische Wesen redend und handelnd dargestellt werden sollten, so mußten sie kurz und energisch redend und handelnd eingeführt werden. Die ganze Darstellung mußte einen raschern Fortgang haben. Längere entwickelnde Reden würden im Munde himmlischer Wesen unpassend sein; selbst auch die Menschen, gedrängt durch die Noth der sich nähernden Parusie Christi, hatten keine Zeit, lange zu reflectiren, sondern mußten sich kurz und eilig aussprechen. Eben so findet sich ein größerer Fortschritt der Rede in den letzten drei Capiteln des Evangeliums Cap. 18 — 20,

wo die äußern Begebenheiten sich mehr drängen; auch sprechen himmlische Wesen im Evangelio energisch und kurz (Cap. 1, 33. Cap. 12, 28).

Erwägt man alles dies, so muß man eine bedeutende Differenz der Sprache zwischen dem Evangelio und dem Briefe Johannis und der Apokalypse erwarten. Freilich erklärt sich auf diese Weise nicht die ganze Differenz, besonders manches Einzelne bleibt unerklärt. Wenn man aber von uns fordert, daß wir genau nachweisen, wie die apokalyptische Schreibart in die des Evangeliums und ersten Briefes übergegangen ist: so fordern wir von unsern Gegnern, daß sie uns genau nachweisen, wie der Johannes in den Synoptikern sich zu dem Manne erhoben hat, wie er im Evangelio und im ersten Briefe erscheint. Unsere Behauptung, daß nach den dargelegten allgemeinen Bemerkungen ein Theil der Sprachdifferenz erklärt werden kann, glauben wir an einzelnen Beispielen näher darthun zu können.

Zunächst mußte in der Apokalypse wegen der Zeit und Eigenthümlichkeit des Werkes das hebräische Sprachelement weit mehr vorherrschen, als im Evangelio und in dem Briefe. Dies äußert sich auf mancherlei Weise. Man vermißt in der Apokalypse die Partikeln πάντοτε, οὐδέποτε, πώποτε, οὐδέπω, μὲν, μέντοι, die sich in dem Briefe und dem Evangelio finden. Allerdings konnten sie fehlen. Es ist gewiß in einer Sprache nichts schwerer, als die Partikellehre; diese Partikeln machen die feinern Bestimmungen und das syntaktische Moment aus. Vorzüglich ist diese Lehre im Griechischen schwer und konnte nur nach und nach erlernt werden. Der Anfänger mußte also in dieser Hinsicht oft fehlen, oder was noch natürlicher ist, er ließ die Partikeln ganz weg, ohne es zu merken. Diese Auslassung der Partikeln konnte aber bei Beschreibungen von Visionen, wo die Rede von Natur oft abgebrochen ist, wo nur einfache Sätze und Verbindungen vorkommen können, und bei unserm ächt jüdischen Werke am leichtesten stattfinden. Selbst

ſpäter iſt der Apoſtel, hierauf macht Kolthoff (l. l. p. 86.) aufmerkſam, an die vier erſten der genannten Partikeln durchaus nicht gebunden. Von denſelben kommt nur eine, πώποτε, einmal in dem Briefe vor, 1 Joh. 4, 12; und οὐδέποτε findet ſich überhaupt nur einmal bei Johannes. Den Mangel der letzten beiden, welche vorzugsweiſe ſyntaktiſch ſind, findet ſelbſt Dr. Lücke nicht auffallend (Einl. i. Offenb, p. 365). Ebenſo erklärt ſich auch der von Credner bemerkte ſeltene Gebrauch der vorzugsweiſe griechiſchen Partikel ἄν, der Nichts im Hebräiſchen entſpricht. Aus dem zuletzt angegebenen Umſtande kann man auch herleiten, daß ſich in der Apokalypſe neben ἐάν τις auch εἴ τις findet, wenn es nicht viel natürlicher wäre anzunehmen, daß der Apoſtel fortdauernd nach den Verhältniſſen bald εἴ τις bald ἐάν τις gebraucht hat. So erklärt ſich auch die Erſcheinung, daß in der Apokalypſe nur die Form ἰδού vorkommt, im Evangelio auch die Form ἰδέ. In der Apokalypſe war dem Verfaſſer die Form ἰδού, wodurch das Hebräiſche הִנֵּה in den LXX gewöhnlich ausgedrückt wird, gebräuchlich, weil er ſich ganz im A. T. bewegte. Nachher nahm der Apoſtel auch die Form ἰδέ an, ohne der Form ἰδού ganz zu entſagen. Hieran reihet ſich auch der Mangel an Unterſcheidung von ἐκεῖνος und οὗτος, welcher Unterſchied zu den Feinheiten der Sprache, nicht zur nothwendigen Deutlichkeit gehört, da im Hebräiſchen dieſer Unterſchied nicht da iſt. Übrigens, wie auch Ewald bemerkt, kommt in oft gebrauchten Formeln z. B. Apk. 11, 13. ἐκεῖνος vor. Nach dem Geſagten können Redensarten der Apk. als: οὐκ ἔτι Cap. 18, 23 und οὐδὲ πᾶς Cap. 9, 4, von welchen die erſte ganz unſchuldig und die letzte eine wörtliche Überſetzung des Hebräiſchen iſt, nicht befremden. Es wird gewiß als ſehr natürlich erſcheinen, daß von den eigentlichen Gräcismen in unſerm Werke wenige vorkommen. Solche Redensarten werden von einem Fremden am Schwerſten erlernt und ſind in unſerm Werke am Schwerſten anzuwenden. Wenn nun der Verfaſſer der Apokalypſe in einzelnen kleinen Phraſen

gegen die ächte griechiſche Sprache fehlte, ſo mußte er es auch in dem Periodenbaue. Darum kann das, was Ewald (a. a. O. pag. 67) anmerkt, Nichts gegen den Verfaſſer beweiſen. Übrigens finden ſich weit mehr Gräcismen, als man gewöhnlich annimmt. Eine ganze Reihe der vermißten Gräcismen weiſet Kolthoff nach, l. l. §. 20. Mit Beziehung auf ihn heben wir einige Punkte hervor, weil wir hier und da eine kleine Notiz hinzufügen können. Das von Ewald (a. a. O. pag. 67) vermißte καὶ disjunctivum findet ſich Apokalypſe 2, 9 und 3, 9. Ob die verba composita durchgehends viel öfterer im Evangelio, als in der Apokalypſe vorkommen, iſt noch die Frage. Man vergleiche z. B. Cap. 9 des Evangeliums und Cap. 16 der Apokalypſe. Wenn die genitivi absoluti fehlen, ſo muß man erwägen, daß dies eine ächt griechiſche Conſtruction iſt, die auch im erſten Briefe nicht vorkommt; vielleicht findet ſich Apok. 9, 9 ein Genit. absolutus. Sonſt finden ſich Casus absoluti, die zugleich Participia absoluta ſind, Apok. 3, 12. 21. — Die doppelte Negation findet ſich in der Apok. in zweifacher Form, die eine Form οὐ μή weiſet Kolthoff nach Apok. 18, 7. 21, die andere οὐκέτι οὐ μή Apok. 18, 14 hat er nicht bemerkt. — Die Verbindung des neutrum plurale nominum mit dem verbo in singulari findet ſich in der Apokalypſe nicht ſelten, 1, 1. 19. 8, 3. 9, 20. 14, 13. 16, 14. Daß aber das neutrum plurale nominum, wenn es perſönliche Weſen bezeichnet, mit dem Plural des Verbums verbunden wird (Apok. 11, 18. 15, 4. 17, 12. 15. 18, 23. 21, 24.), iſt kein Verſtoß gegen die griechiſche Sprache im Allgemeinen, noch gegen die des Apoſtels Johannes (Ev. 10, 5. 8. 12. 16. 27). Außerdem wird das neutrum plurale nominum bisweilen in der Apokalypſe mit dem Plural des Verbums verbunden, wo von perſönlichen Weſen nicht die Rede iſt (1, 19. 8, 11. 15, 4. 20, 12. 21, 4). Doch dieſe Conſtruction kommt auch ſonſt vor und ſogar beim Apoſtel Johannes Ev. 19, 31.

Wenn in der Apok. das praesens historicum fehlte, so würde es, da es eine eigenthümlich griechische Construction ist, wenig zu bedeuten haben. Inzwischen Cap. 10, 9 — 11 befindet sich diese Construction offenbar: καὶ λέγει μοι; eben so Cap. 9, 10. 11, 7. 12, 3. und 4. 13, 12 — 16. 14, 3. 15, 3. 16, 14. 18, 11. 19, 9 und 10. 21, 1. 5. 22 — 24. 22, 9. 10 und 17, wo die Vision die Form der Erzählung annimmt. Der Stoff der Apok. bringt es mit sich, daß die Zeiten schnell vertauscht werden. Insofern in dem Buche Weissagungen künftiger Begebenheiten enthalten sind, steht das Futurum; insofern die Gesichte in der Vergangenheit geschauet worden sind, steht das Präteritum; insofern diese Gegenstände den Charakter der Erzählung annehmen, steht zur Veranschaulichung das praesens historicum. Die Abwechselung der Zeiten macht die Sache interessant. Besonders mache ich noch aufmerksam auf die oft vorkommende Formel λέγει μοι, wodurch vergangene Reden angeführt werden, welche sich auch im Evangelio wiederfindet (Cap. 1, 21 und 29). Ferner wird das praes. historicum, wie auch das praeteritum in der Apok., gleich wie im Ev., an die Spitze des Satzes gestellt; das praes. hist. Apok. 9, 11; — das praet. Apok. 9, 16. — 11, 15. — 18, 2. Vergleiche auch Apok. 2, 2. 9. 13. 19. 3, 1. 8. 15. Auch das Präsens als futurum relativum, wie es Ewald a. a. O. Seite 39 nennt, kommt im Evangelio vor, z. B. Cap. 14, 2. πορεύομαι Cap. 15, 18. 17, 11. 19, 28. Besonders das Wort ἔρχεσθαι wird in beiden Werken in dieser Bedeutung des futuri relativi gebraucht. Selbst der Übergang dieses Präsens in das wirkliche Futurum findet sich im Evangelio eben so, wie in der Apok. — Ev. Cap. 14, 3. heißt es: πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι vergleiche Apok. 2, 5. 16. 17, 13. — Aus dem stark vorherrschenden hebräischen Sprachelemente erkläre ich mir auch, warum μείζων, das beim Apostel sonst so oft ist, nicht vorkommt, die bestimmte Form des Comparativ's findet sich ja im Hebräischen nicht. — Wenn man aber behauptet, das

eine direkte Rede einleitende ὅτι und die Conſtruction des Verbums ἀκούειν mit dem Genitiv fehle in der Apok., ſo iſt dies ein offenbarer Irrthum. Dieſes ὅτι findet ſich Cap. 3, 17 und dieſe Verbindung des ἀκούειν mit dem Genitiv Cap. 16, 1. 5. 6. u. ſ. w. — Durch das ſtark hebräiſche Element, welches ſich durch die Apok. durchzieht, erklärt ſich auch der Mangel des Ausdrucks κόσμος in der Bedeutung: die moraliſche von Gott abgefallene Welt. Bekanntlich hat die hebräiſche Sprache eigentlich keinen dem Worte κόσμος entſprechenden Ausdruck. Die frühere Sprache hat durchaus kein Wort für κόσμος, ſie umſchreibt es: Himmel und Erde (Gen. 1, 1.); die ſpätere hat nur einigermaaßen entſprechende und dieſe auch ſelten, חֶלֶד Pſalm 49, 2. 17, 14, עוֹלָם Eccl. 3, 11. Selbſt die LXX haben in den angezogenen Stellen nicht κόσμος, ſondern γῆ, οἰκουμένη, αἰών. Wenn alſo der Verfaſſer der Apok. dieſes Wort braucht, ſo liegt es ihm am Nächſten, es in der gewöhnlichen Bedeutung, Univerſum, zu nehmen. Übrigens hat auch das Evangelium dieſe gewöhnliche Bedeutung von κόσμος Cap. 16, 21. 17, 5. Eben, weil das Wort κόσμος in der Apok. ſelten iſt, fehlen auch daſelbſt manche Formeln, welche mit κόσμος componirt ſind, z. B. σωτὴρ τοῦ κόσμου, ἄρχων τοῦ κόσμου, ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον. Für — κόσμος — dient einigermaaßen zum Erſatze οἰκουμένη, welcher Ausdruck, da er ſich in den LXX oft findet, hier nicht auffallen kann. Freilich findet er ſich nicht in dem Evangelio und dem Briefe, aber dieſes iſt vielleicht zufällig; auch Paulus hat dieſes Wort nur in einer einzigen Schrift (Röm. 10, 18). Endlich ſcheint der Apokalyptiker darunter vorzugsweiſe und zunächſt das römiſche Reich zu verſtehen, für welchen Begriff das Wort am Paſſendſten iſt; denn Cap. 20, 8, wo ſein Blick die Gränzen des Römerreichs weit überſchritten hat, ſpricht er von den vier γωνίαις τῆς γῆς. Noch ein anderer Ausdruck in dieſer Hinſicht: »τὰ πάντα« findet ſich in beiden Werken zugleich. Ev. 1, 2. Apok. 4, 11. Auf ſolche Weiſe ſehen wir die

Sprachdifferenz der Apok. und des Evangeliums an, soweit sie aus dem in der Apokalypse vorherrschenden hebräischen Sprachelemente stammt.

Zweitens können wir auch erwarten, daß das Evangelium eine größere Fülle des Ausdrucks hat; es wird gewiß für uns günstig sein, wenn die Ausdrucksweise der Apokalypse in der des Evangeliums und des ersten Briefes aufgeht, so daß sich in den letztern Schriften die Entfaltung derselben findet. Die Verba des Sehens geben uns hier ein überraschendes Beispiel. Diesen Punkt führen wir etwas genauer aus, weil Credner diese Differenz als sehr bedeutend hingestellt hat. Was das Verhältniß des Gebrauchs der Verba des Sehens in den vorliegenden Schriften im Einzelnen angeht, so ist es Folgendes: Für das Präsens hat das Evangelium und die Apokalypse βλέπω (Ev. Cap. 9, 7. 15, 20. und Ap. 1, 11. 3, 18.), und θεωρέω (Apok. 11, 11.); für den Aorist findet sich in beiden Schriften εἶδον und θεωρεῖν (Ev. 7, 3. 8, 51. Apok. 11, 12). In der Apok. kommt auch der Aorist von βλέπω vor (Cap. 22, 8), welcher im Evangelio fehlt; dagegen hat das Evangelium das Imperfectum ἔβλεπον (Cap. 13, 22); für das Futurum werden in beiden Werken die Formen von ὄπτω gebildet (Ev. Cap. 1, 51. Apok. 1, 7). Ferner findet sich in der Apokalypse der erste Aorist des Passivs ὤφθην (Cap. 11, 19. 12, 1—3) und zwei Male der Imperativ des Präsens des Activs ὅρα (Cap. 19, 10. 22, 9.); dagegen das im Evangelio oft vorkommende θεᾶσθαι und ἑώρακα fehlt gänzlich. In beiden Werken wird εἶδον ohne Object construirt (Ev. Cap. 20, 9. Apok. 4, 1.) und βλέπω vom Sehendwerden eines Blinden gebraucht (Ev. Cap. 9 und Apok. 3, 18). Fassen wir Alles zusammen, so finden wir, daß das Evangelium an Ausdrücken für den Begriff des Sehens reicher ist. Die Apokalypse, die vorzüglich nur von Visionen handelt und von dem Verfasser bei einer geringen Bildung geschrieben ist, hat ὁράω mit den ergänzenden Formen von εἶδω und ὄπτω, βλέπω und selten θεωρέω. Für Visionen ist gewiß ὁράω mit seinen Ergänzungen das Gewöhnlichste. Das

Evangelium hat einen Ausdruck mehr »θεᾶσθαι«. Es ist doch wahrhaftig zu viel verlangt, jede einzelne Form in allen drei Büchern zugleich zu haben. Wie wenig aber ein Schriftsteller an einzelne Formen gebunden ist, zeigt ὤφθην genau. Drei Male wird es schnell nach einander gebraucht (Apok. 11, 19. 12, 1—3) und dann nicht wieder. Konnte nicht Johannes, wenn er das Futurum ὄψομαι hat, auch ὤφθην sagen? Die größte Schwierigkeit macht der Umstand, daß ἑώρακα in der Apokalypse fehlt. Wenn man aber bedenkt, daß das Perfectum die Bedeutung einer in der Vergangenheit angefangenen, in der Gegenwart noch dauernden Handlung hat, in der Apokalypse aber die Rede ist von Visionen, die, wie die Extase überhaupt, nur momentan sind: so wird man anerkennen, daß hier das Perfectum weniger passend ist. Daß es aber mißlich ist, aus einzelnen, oft vorkommenden Ausdrücken einen Schriftsteller zu bestimmen, und daß man in den verschiedenen Schriften desselben Verfassers nicht immer die einzelnen Formen wieder findet, lehrt das Wort βλέπειν. Während es im Evangelio Cap. 9 oft vorkommt, fehlt es im ersten Briefe gänzlich.

Die größere Fülle der Sprache des Evangeliums zeigt sich auch darin, daß sich hier mehre Verbindungen finden, welche in der Apokalypse fehlen. Aus dieser Ursache kann man sich erklären, warum καθώς in der Apokalypse fehlt. Der Verfasser hat dafür ὡς. Ebenso ist es klar, warum diese Partikel nicht als Zeitpartikel gebraucht wird. Die größere Fülle des Ausdruckes ist also im Evangelio. Dies zeigt sich auch hier in der Satzverbindung. Um den Fortschritt der Erzählung anzuzeigen, braucht das Evangelium bald οὖν, bald μετὰ ταῦτα, bald καὶ μετὰ ταῦτα, bald μετὰ τοῦτο (doch selten), bald καί. Von diesen Verbindungen hat die Apokalypse μετὰ ταῦτα, καὶ μετὰ ταῦτα, καί. Besonders diese letzte Satzverbindung findet sich im Ev. in der Ep. und der Apok. häufig. Kolthoff l. l. §. 19. 27. Die Partikel οὖν konnte in der Apokalypse am Leichtesten entbehrt werden, weil dieselbe innerlicher ver-

bindet, der Stoff verlangt aber etwas Abgeriſſenes. Weil die Apokalypſe an Partikeln arm iſt und weniger Periodenbau hat, ſo könnte ἀλλ' ἵνα fehlen (Credner, a. a. O. S. 226). Bei dieſer Formel zeigt es ſich recht deutlich, wie mißlich es iſt, aus ſolchen Sachen Etwas in Anſehung des Verfaſſers eines Buches zu ſchließen. Obwohl dieſe Formel häufig im Evangelio vorkommt, fehlt ſie in der Epiſtel ganz; dagegen findet ſie ſich Apok. 9, 5. Johannes alſo braucht bald dieſe Formel und bald nicht. Wenn Credner das Vorkommen von εἰ δὲ μή und εἰ μή in der Apokalypſe für etwas Eigenthümliches hält, ſo iſt es nicht ſo; auch das Evangelium hat εἰ δὲ μή Cap. 14, 2. und εἰ μή 1 Br. 2, 22. Wir wollen auch noch von ἐργάζεσθαι ſprechen. Man findet eine Differenz in dem Gebrauche des ἐργάζεσθαι, welches nur Apok. 18, 17, und zwar in ganz anderer Bedeutung, als im Evangelio, von dem Verfaſſer gebraucht wird. Warum aber Derjenige, welcher ἐργάζεσθαι mit einem Accuſativ des Objects (Ev. 6, 28. 9, 4. 6, 29), ja mit einem ſpeciellen Cap. 6, 27. τὴν βρῶσιν verbinden kann, nicht auch, wenn die Rede darauf kommt, ἐργάζεσθαι τὴν θάλασσαν ſagen kann, da doch an beiden Stellen das allgemeine ἐργάζεσθαι durch den Accuſativ näher beſtimmt iſt, obgleich in der erſtern von beiden Stellen das Object unmittelbarer verbunden wird, ſehe ich nicht ein. Iſt dieſer Unterſchied größer, als wenn im Ev. Johannis Cap. 5, 17 ἐργάζεσθαι intranſitiv und an andern Stellen tranſitiv gebraucht wird? Daß aber ἐργάζεσθαι nur Einmal in der Apokalypſe vorkommt, will Nichts ſagen, da es auch im Evangelio nicht gar oft, als intranſitives Verbum nur Einmal, Cap. 5, 17, ſich findet; dagegen im erſten Briefe es ganz fehlt. Der Verfaſſer iſt daher an dieſes Wort gar nicht gebunden. Es iſt alſo die Sprache des Evangeliums Johannis reicher an Wendungen und Ausdrücken, aber dennoch geht die Sprache der Apokalypſe darin auf.

Drittens erklärt ſich ein Theil der Sprachdifferenz daraus, daß

in der Apokalypse nur ein specielles Thema, die Parusie Christi, abgehandelt wird. Dieses sehen wir bei den Wörtern ζωή und ζωὴ αἰώνιος. Das Evangelium und der Brief Johannis haben die Ausdrücke ζωή, und gleichbedeutend ζωὴ αἰώνιος für den Begriff des ewigen Lebens, sofern es durch den Glauben an Christum schon hier auf Erden beginnt und sich einst in Ewigkeit vollendet; dagegen nur den Ausdruck ζωή (nicht ζωή αιώνιος) für den Begriff des ewigen Lebens, sofern es nach dem jüngsten Gerichte anfängt Ev. 5, 29. Die Gläubigen, welche schon das ewige Leben erhalten haben, Ev. 5, 24, sollen dennoch zur Auferstehung des Lebens kommen, Ev. 5, 29. 6, 39. 40. Es hat daher die Apok., welche nicht, wie das Ev. und die Briefe das ganze Sein und Wirken Christi, sondern vorzugsweise seine Rückkehr zum Gerichte und die damit verbundenen Folgen umfaßt und daher das ewige Leben in dem engeren Umfange, sofern es sich in seiner Vollendung durch die Parusie Christi darstellt, nehmen muß, nach ächt Johanneischer Art für diesen Begriff des Lebens, nur ζωή nicht ζωὴ αἰώνιος. Auch hat die Apokalypse (Cap. 3, 1) das Verbum ζῇν in einer ethischen Bedeutung mit einem Gegensatze, der besonders mit Epst. 3, 14. und 15. zu vergleichen ist. Was das Formelle betrifft, so erinnert auch ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (nicht ζωῆς αἰωνίου) des Evangeliums an die vielen ähnlich gebildeten Formeln der Apokalypse. Kolthoff l. l. §. 21.

Der Gegensatz von ζῇν, ζωή, ζωὴ αἰώνιος ist ἀπόλλυσθαι. Dieser Gegensatz kann nun ausdrücklich bezeichnet werden oder nicht. Im Evangelium wird dieser Gegensatz, doch nicht sehr häufig, bestimmt ausgedrückt, in der Ep. und der Apok. nicht; doch gebraucht die Apok. Cap. 12, 8—11. ἀπώλεια in demselben Sinne, wie das Ev. Cap. 17, 12, es liegt also der Apokalypse ἀπόλλυσθαι sehr nahe. Hierzu gehört auch noch die Bemerkung, daß αποθνήσκω in ethischer Bedeutung in beiden Schriften zugleich vorkommt, Apok. 3, 2. Ev. 6, 50. 8, 21. 24. 9, 26. Kolthoff, l. l. §. 21.

Ein ähnliches Verhältniß, wie bei ζωή und ζωὴ αἰώνιος, finden wir bei den Wörtern ῥήματα, λόγος, λόγοι. Das Ev. hat ῥήματα und gleichbedeutend λόγοι (Cap. 10, 19. 14, 24.) und λόγος (vergl. Cap. 10, 19 mit 21. 14, 10 mit 15, 3. 15, 7 mit 5, 38. 17, 8 mit 17, 14) für den Begriff: Worte, Rede; aber nur λόγος, nie ῥήματα, für den speciellen Begriff: prophetische Rede. Cap. 2, 22. 7, 40. 12, 38. 18, 9. 32. — Es hat also die Apokalypse, welche vorzugsweise prophetische Reden, welche sich auf die Parusie Christi beziehen, enthält, regelrecht nur λόγοι. Es könnte auffallen, daß die Apokalypse für den Begriff »prophetische Rede« immer den Plural hat, das Ev. dagegen immer den Singular. Dies hat seinen guten Grund. In der Apokalypse bezieht sich λόγοι auf eine ganze Reihe prophetischer Reden, im Ev. ist von einem prophetischen λόγος die Rede; dagegen Cap. 10, 19. 14, 24, wo das Ev. auf eine ganze Reihe von Reden Rücksicht nimmt, steht ebenfalls λόγοι. Außerdem gebrauchen beide Bücher den Singular ὁ λόγος τοῦ θεοῦ von dem Inbegriff aller göttlichen Reden, nicht bloß der prophetischen (dem reellen Sinne nach religio christiana), und für den Namen des Messias. Wenigstens zu bemerken ist, daß in beiden Büchern so manche andere in dem N. T. vorkommende Bedeutungen von λόγος, als Ursache, Rücksicht, Beweis, Rechnung ꝛc. nicht gefunden werden. Es ist also der Umstand, daß der Ausdruck ῥήματα, der, da er im ersten Briefe ganz fehlt (dagegen kommt er im Ev. 12, 47. 48. unmittelbar hinter einander vor), bei Johannes kein stehender ist, in der Apokalypse nicht gefunden wird, ein Beweis für den Apostel Johannes.

Wegen des speciellen Gegenstandes der Apokalypse ist auch kein Wunder, daß Ausdrücke, wie παράκλητος, πνεῦμα τῆς ἀληθείας, die nicht nothwendig zur Parusie Christi gehören, nicht vorkommen. Das Evangelium hat diese Ausdrücke nur in dem Abschnitte Cap. 13—17, der einen ganz besonderen Gedankenkreis hat. Auf eine

überraschende Weise entspricht übrigens die Apok. dem Ev. und dem Briefe Johannis in der Bezeichnung des Geistes Gottes. Vier Ausdrücke kommen hier besonders in Betracht. »*Τὸ πνεῦμα, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας,*« Apok. 19, 10. — Die erste Bezeichnung ist allen drei Büchern gemein, die zweite ist dem Apostel am ungebräuchlichsten, da sie im ersten Briefe ganz fehlt. Die beiden Beziehungen *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* und *προφητείας* sind vollkommen analog. Denn die Rede ist in der Apok. nicht, wie sonst beim Apostel von der Wahrheit schlechthin, sondern speciell von der Prophetie, also *τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας* ist nur passend. Ganz analog ist auch das Oppositum *τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης* 1. Joh. 4, 6 gebildet, cf. Apok. 16, 13. — Ja sogar in der Mehrzahl (*τὰ πνεύματα* 1. Joh. 4, 1) stellt sich der Apostel den guten und bösen Geist vor. Von hier aus ist der Übergang zu der apokalyptischen Weise, nach der der Geist Gottes als siebenfach, und der böse Geist als dreifach Apok. 16, 13 dargestellt wird, leicht. Was das Wort *πνεῦμα* überhaupt betrifft, so entsprechen sich formell: Apok. 19, 10. — Ev. 15, 26. — 1. Joh. 5, 6; mehr der Sache nach Apok. 11, 11. Ev. 19, 30. Kolthoff, l. l. p. 102. Leicht erklärt sich der Umstand, auf den Credner aufmerksam macht, daß *κύριος* von Christo in einem eminentern Sinne in der Apokalypse vorkommt, als im Evangelio. Es ist in der Apokalypse die Rede von dem erhöheten Christo. Übrigens kennt das Evangelium *κύριος* in der eminentesten Bedeutung Cap. 20, 29. Schwieriger ist das Wort *ἀληθινός*. Im Evangelio heißt es: ächt, wahrhaft seiend, und nur Gott heißt *ὁ ἀληθινός*; in der Apokalypse heißt es: wahrhaftig, und auch Christus wird *ὁ ἀληθινός* genannt. Wir sehen die Sache so an: die Verhältnisse und der gerade behandelte Gegenstand bestimmen die Bedeutung eines Wortes. Ein und dasselbe Wort kann von demselben Schriftsteller bald in engerer, bald in weiterer Bedeutung genommen werden. Der speciellere Gegenstand der

Apokalypse mußte dem Worte eine engere Bedeutung geben. Die Parusie Christi ist die vollkommene Erfüllung der λόγοι τοῦ θεοῦ, also mußte dem Worte ἀληθινός die Bedeutung wahrhaftig zukommen. Gott also, als ὁ ἀληθινός, ist derjenige, welcher seine Zusage wahr macht, also der Wahrhaftige. Selbst das Evangelium giebt dem Worte ἀληθινός, wenn es die Umstände mit sich bringen, dieselbe Bedeutung Cap. 4, 37. 19, 35, vergleiche Apok. 19, 10. Übrigens, wenn die Apokalypse den Satz Cap. 9, 20. 21 weiter ausgeführt hätte, dadurch, daß sie den Gegensatz von εἴδωλα bestimmt hinstellte, so war dieser Gegensatz am Nächsten in ὁ ἀληθινὸς θεός enthalten. Zu dem Obigen kommt noch, daß die dem Evangelio und der Epistel eigenthümliche Bedeutung von ἀληθινός eine ächt griechische ist, welche deshalb überhaupt in der Apokalypse weniger erwartet wird, Lücke, Comment. zum Joh. 1. p. 130. Wenn nun auch Christus ὁ ἀληθινός genannt wird, so liegt dieses ganz im Ideenzusammenhange des Apostels, nach dem der Vater und Sohn Eins sind. Zu dem haben wir wenigstens etwas Ähnliches in dem Evangelio und dem ersten Briefe. Wie in der Apokalypse ἀληθινός auf Gott und Christus zugleich unmittelbar bezogen wird, so im ersten Briefe δίκαιος; auf Gott 1. Ep. 1, 9. 2, 29; auf Christus 1. Ep. 2, 2. 3, 7. Wie im Evangelio Gott (nie Christus) ὁ ἀληθινός heißt, so wird im Evangelio δίκαιος nie unmittelbar auf Christus bezogen. Merkwürdig ist auch, daß Gott sonst nur 1. Thess. 1, 9 ἀληθινός genannt wird. Aus den Umständen, unter welchen die Apokalypse geschrieben ist, erklärt sich auch, daß sieben Male ὑπομονή vorkommt, welches Wort sonst beim Johannes fehlt. Die Krisis der Gemeinden mußte auf dieses Wort führen. Nach überstandener Krisis, nach dem Jahre 70, hatte diese Tugend nicht die völlige Bedeutung mehr und trat zurück. Wenn nun in der Apok. ὑπομονή gesagt wurde, so konnte auch λόγος τῆς ὑπομονῆς gebraucht werden. Außerdem hat der Zusammenhang, in dem diese einmalige Formel steht, Apok. 3, 10 etwas Johanneisches. Kolth. l. l. p. 108.

Ein großer Theil der Sprachverſchiedenheit in den vorliegenden Schriften kommt daher, weil die Apokalyptik Symbole, Allegorien, Perſonificationen, Bilder und eine gewiſſe Kunſt verlangt, und weil unſere Schrift ſich ſtark an das A. T. anlehnt und poetiſch iſt. Deshalb ſind ſolche Ausdrücke wie: ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος recht an ihrem Platze, und verdrängten das am wenigſten bildliche ὁ πονηρός, welches auch im Evangelio nur Einmal vorkommt (Cap. 17); ὁ Σατανᾶς und ὁ διάβολος finden ſich auch ſonſt bei dem Apoſtel. Sogar der Ausdruck κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν Apok. 12, 11, eine Nachbildung des A. T., liegt dem Apoſtel auch ſonſt ſehr nahe, Ev. 5, 45. Kolthoff l. l. § 21. So wird auch vollkommen deutlich, warum das Evangelium die Form Ἱεροσόλυμα, die Apokalypſe dagegen die Form Ἱερουσαλήμ gebraucht. Im ruhigen Vortrage braucht ein Jeder die Namen nach ſeiner Sprache gebildet, in einem begeiſterten iſt es anders. Wir ſprechen von Rom, wenn wir ruhig erzählen, aber in einem dichteriſchen, ſalbungsvollen Vortrage von der ſtolzen, ewigen Roma. So wird in der Apokalypſe ἐν πνεύματι von der ἁγία καινὴ Ἱερουσαλήμ geſprochen; anders im Evangelio Johannis. Daß dieſe meine Bemerkung nicht aus der Luft gegriffen iſt, lehrt das Ev. Matthäi, der in ruhiger Erzählung Ἱεροσόλυμα hat (Cap. 20, 17 und 18. 21, 1 und 3), in der affectvollen Rede Ἱερουσαλήμ (Cap. 23, 37), weil die Stadt perſonificirt wird. Eben ſo wird in der Apokalypſe das neue Jeruſalem perſonificirt; denn es wird als die Braut des Lammes dargeſtellt. Für eine ſolche Darſtellung iſt nur die Singularform des Femininums, nicht die Pluralform des unperſönlichen Neutrums. Noch andere Gründe, warum die Apokalypſe den Ausdruck Ἱερουσαλήμ gebrauchen mußte, giebt Kolthoff an l. l. § 20. Die Formeln ἓν εἶναι Ev. Johannis Cap. 10, 30. 17 und abweichend εἰς τὸ ἓν εἶναι 1. Ep. 5, 8 und εἰς ἓν εἶναι Joh. 17 ſind ſo abſtract, daß ſie deshalb in einem Werke, das bildliche, concrete Darſtellungen vorzugsweiſe liebt, mit

Fug fehlen können. — Nach dieſem ſcheint mir auch die Differenz, daß die Apokalypſe nicht das beliebte und häufige πιστεύειν und πίστις des Evangeliums und des Briefes hat, gehoben werden zu können. Weil die Vollendung des Reiches Gottes als aus dem ſiegreichen Kampfe gegen die ungöttliche Welt hervorgehend dargeſtellt wird, und weil im ganzen Werke die Sachen concret und ſinnlich bezeichnet werden; ſo iſt für das allgemeine bildloſe πιστεύειν das concrete bildliche νικᾷν gebraucht. Dieſes iſt ächt Johanneiſch, da auch 1. Ep. 5, 4 und 5 νίκη und νικᾷν mit πίστις und πιστεύειν in unmittelbare Verbindung geſtellt werden.

Chriſtus wird in der Apok. Cap. 1, 5 πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς Cap. 3, 14 ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ genannt. Der Inhalt dieſer Stellen liegt nicht außerhalb der Johanneiſchen Denkweiſe. Es iſt ja Chriſtus nach dem Evangelio und dem erſten Briefe der ewige Sohn Gottes, und ſomit als Sohn nothwendig ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ; auch nach dem Evangelio iſt Chriſtus derjenige, der Allen aus dem Tode vorangeht und ſomit πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν; ebenſo iſt er ein König (Cap. 18, 17. 16, 15.) und deshalb in ſeiner Erhöhung ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Dieſe Stellen Apok. 1, 5. 3, 14 haben eine recht apokalyptiſche Farbe; beide ſtammen aus dem A. T. Kolthoff l. l. p. 104. 105. Apok. 3, 14 hängt noch damit zuſammen, daß die Kräfte Gottes als concrete Perſonen gedacht werden; in beiden Stellen herrſcht eine gewiſſe gelehrte Kunſt, die für die Apokalyptik nothwendig iſt. (Bähr, zum Coloſſerbriefe Cap. 1, 15—18.) Auch der Umſtand, daß dieſe Ausdrücke nur in Einem Buche des Apoſtels vorkommen, und an Paulus erinnern, kann gegen den Apoſtel Johannes nichts beweiſen, da auch Paulus Ähnliches nur in Einer Schrift (Col. 1, 15 ff.) hat, und die Johanneiſche Sprache mit der des Paulus verwandt iſt. Kolth. l. l. p. 105. 106.

Die apokalyptiſche Kunſt zeigt ſich auch bei den Stellen Apok. 5, 12. 7, 12, wo die Rede iſt von den ſieben (die häufige apoka-

lyptiſche Zahl) göttlichen Vorzügen; ebenſo in Cap. 4, 9 u. 11, wo von drei göttlichen Vorzügen (de tribus dei virtutibus vel laudibus ſagt Ewald a. a. O. Seite 139) gehandelt wird. Hiemit ſcheint mir erklärt zu ſein, wie ἰσχύς bei dem Johannes vorkommen kann; die andere Stelle (Apok. 18, 2), wo ἰσχύς vorkommt, lehnt ſich an Daniel Cap. 3, 4. 4, 1. Ebenſo iſt dadurch das Vorkommen von τιμή erklärt. Auch das Wort κράτος Cap. 1, 6. 5, 13. hängt mit der Lobpreiſung der göttlichen Vorzüge zuſammen und kann um ſo mehr hier vorkommen, da die Verbindung ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος וְעֹז כָּבוֹד im A. T. ſich findet.

Weil die Apok. ſich ſtark an das Alte Teſtament anlehnt und Gott in der höchſten Herrlichkeit darſtellt, ſo können ſolche feierliche Ausdrücke als: ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ und ὁ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ nicht entbehrt werden. Dieſe Ausdrücke mußten durch die LXX, die bekanntlich שַׁדַּי und צְבָאוֹת ſo geben, bekannt ſein, und kommen beſonders in den Propheten, denen die Apokalypſe als prophetiſches Buch nahe ſteht, vor. Kolthoff l. l. p. 109. Auch liegen dieſe Ausdrücke innerhalb der Johanneiſchen Denkweiſe, nach der der Sohn, ſelbſt in ſeiner Verherrlichung, in abſoluter Abhängigkeit von dem Vater gedacht wird. (Vgl. Ev. Cap. 10, 29.)

Überhaupt mußte die Anlehnung der Apok. an das A. T., die ſich nicht bloß im Einzelnen, ſondern auch in ganzen Gedankenverbindungen zeigt, — denn die Apokalyptik braucht zur Darſtellung der Zukunft die aus der Vergangenheit wiederholten Ereigniſſe des vorbildlichen Gottesvolkes, — eine große Sprachdifferenz zwiſchen unſerem Buche und dem Evangelio hervorbringen. Die Rede vom Paradieſe, Nachbildungen der Ereigniſſe des Auszuges aus Ägypten und der prophetiſchen Darſtellungen folgten daraus von ſelbſt.

Aus der Eigenthümlichkeit des Werkes erklärt ſich auch das von Credner (a. a. O. § 266) erwähnte, öftere Vorkommen von μέγας und ἰσχυρός. (Ἰσχυρός iſt dem Apoſtel nicht fremd. 1. Epſt. 2, 14., und zwar hat dieſe Stelle etwas Apokalyptiſches.) Es iſt

die Rede von der größten Begebenheit, der Parusie Christi, wo also Ausdrücke, die Größe und Stärke bezeichnen, z. B. φωνὴ μεγάλη, θλῖψις μεγάλη, φόβος μέγας, σεισμὸς μέγας, recht an ihrem Platze sind. Zuweilen stammt der Ausdruck μέγας aus dem A. T., wenn z. B. Cap. 9, 14 von dem großen Euphrat die Rede ist, da derselbe unter dem Namen des großen Flusses im A. T. vorkommt. Zuweilen kommen diese Ausdrücke: groß, stark, aus der apokalyptischen Eigenthümlichkeit, daß die Sachen nur angedeutet, nicht genannt werden. So wird Cap. 11, 7 Jerusalem die große Stadt, und Cap. 18 Rom die starke (weil Rom viele Städte unterwarf) und große Stadt genannt.

Dadurch, daß in der Apokalypse eine poetische Darstellung enthalten ist, scheint mir auch die Differenz, welche man in der Erklärung einzelner Ausdrücke durch Wörter einer andern Sprache findet, gehoben zu werden. Das Evangelium Johannis erklärt bald das Hebräische durch das Griechische, bald das Griechische durch das Hebräische, und hat durchaus keine stehende Erklärungsformel. So erklärt es das Hebräische durch das Griechische Cap. 1, 39. Ῥαββὶ, ὃ λέγεται ἑρμηνευόμενον διδάσκαλε; Cap. 1, 42. τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστι (λέγεται Cap. 1, 39) μεθερμηνευόμενον (ἑρμηνευόμενον Cap. 1, 39); Cap. 1, 43. Κηφᾶς ὁ ἑρμηνεύεται (ὁ λέγεται ἑρμηνευόμενον Cap. 1, 39. ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Cap. 1, 42) Πέτρος; Cap. 11, 16. Θωμᾶς, ὁ λεγόμενος (ὁ ἑρμηνεύεται Cap. 1. 43; ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Cap. 1, 42; ὁ λέγεται ἑρμηνευόμενον Cap. 1, 39) Δίδυμος. Eben so wenig ist eine stehende Formel bei der Erklärung des Griechischen durch das Hebräische; Cap. 19, 13 heißt es: εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραιστὶ δὲ Γαββαθᾶ· Cap. 19, 17 εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον, ὃς λέγεται Ἑβραιστὶ Γολγαθᾶ. Eine solche Wortübersetzung ist in einer historischen Schrift an ihrer Stelle, denn der Verstand waltet vor; in der Apokalypse aber, worin die höchste Begeisterung herrscht, kann sie höchstens nur in einzelnen

Stellen des Nachdrucks wegen Statt finden Cap. 9, 11. Daß aber in ſolchen Stellen eine Formel enthalten iſt, welche im Evangelio nicht vorkommt, kann man ſchon daraus erklären, daß auch im Evangelio, keine herrſchende Formel in dieſer Hinſicht iſt, der Verfaſſer ſich alſo auf mancherlei Weiſe ausdrücken kann. In Stellen, wie Apok. 1, 7. 12, 9. 20, 2. 22, 20 ſehen wir, wie im Evangelio, das Griechiſche durch das Hebräiſche erklärt, und ebenſo, wie dort, keine ſtehende Formel der Erklärung; aber die eigentliche Form der Überſetzung fehlt. Auch glauben wir, in der Stelle Cap. 1, 7 (Cap. 22, 20) *ναὶ ἀμήν* eine gewiſſe Steigerung entdeckt zu haben. Die Rede ſteigt nämlich von dem auch profanen Ausdrucke *ναί* zu dem nur heiligen, kirchlichen, alſo beſtimmtern *ἀμήν*. Ebenſo ſteigt die Rede Cap. 12, 9. 20, 2 von dem Worte *διάβολος*, das noch einem nomen appellativum näher ſteht und zunächſt nur eine Seite der teufeliſchen Thätigkeit begreift, zu dem Worte *σατανᾶς*, welches, aus einer anderen Sprache entlehnt, ganz zum nomen proprium geworden iſt, und als ſolches den ganzen Umfang der teufeliſchen Thätigkeit bezeichnet. Was die Form der Stelle Cap. 1, 7, wo zwei zunächſt gleichbedeutende Ausdrücke *ναὶ ἀμήν* unmittelbar auf einander folgen, betrifft; ſo erinnert dieß an Evang. Johannis 6, 1 *τῆς θαλάσσης Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος*, wo der zweite Ausdruck der beſtimmtere iſt. (Dr. Lücke zu der Stelle.) Stellen, wie Cap. 3, 14. 12, 10 ſind Schilderungen, die gerade an ihrem Platze ſind. Ebenſo haben die Stellen Apok. 12, 9. 20, 2 weit mehr das Anſehen einer Schilderung, als einer eigentlichen Überſetzung. Eine in dieſer Hinſicht überraſchende Parallele zwiſchen dem Evangelio und der Apokalypſe glauben wir in den Stellen Ev. Cap. 12, 13 und Apok. 19, 1 gefunden zu haben. Beide Stellen ſind Lobgeſänge; in beiden ſteht ein hebräiſches Wort an der Spitze; in beiden wird dieſes Wort nicht überſetzt, welches auch in einer ſolchen Hymne widrig ſein würde; in beiden wird dann das vorgeſetzte hebräiſche Wort mit alt-teſtamentlichen

Worten weiter begründet; in beiden wird der Satz unmittelbar nach dem hebräischen Worte ohne Partikel und ohne Verbum angefügt. Bei den Synoptikern hat dieser Hymnos eine nicht so entsprechende Form. Dies angeführte Beispiel ist darum von Wichtigkeit, weil es lehrt, wie in der Apok. und im Evangelio, wenn eine gleiche Gemüthsstimmung und ein gleicher Stoff da ist, die Gedanken auf gleiche Weise gedacht und verbunden werden.

Endlich suchen wir zu erklären, wie die oft beim Apostel vorkommenden Redensarten μένειν ἐν, εἶναι ἐν fehlen können. Diese Redensarten gehören zu den innerlich reflectirenden, am wenigsten äußerlich sich objectivirenden. Es ist merkwürdig, daß diese Redensarten in den drei letzten Capiteln des Evangeliums Cap. 18—20, die eben, weil die äußeren Sachen sich mehr drängen, der Apokalypse näher stehen, sich nicht finden. Auch sind diese Redensarten von der Vorstellungsart des A. T. entfernter, daß man sie weniger in unserer Schrift erwarten kann. Weniger Schwierigkeit macht, daß das Wort μονή in der Apokalypse fehlt. Es wird auch sonst nur zwei Male von Johannes gebraucht. Aber die Ansicht, daß Gott und Christus bei den Gläubigen ihre Wohnung nehmen werden, findet sich sonst nur Apok. 21.

Die Sprachdifferenzen, die noch übrig bleiben, können wir nicht anders, als unter der Rubrik »Lieblingsausdrücke« des Johannes zusammenfassen. Man vermißt nämlich so viele von den Lieblingsausdrücken des Evangeliums in der Apokalypse. Es ist aber eine gefahrvolle Sache, diesen Lieblingsausdrücken in Hinsicht des Verfassers viel zuzutrauen. Solche Ausdrücke kommen eben so gut von dem Stoffe, als von dem Verfasser und hängen auch sehr von der Gemüthsstimmung und der Zeit ab. Wie gefährlich es ist, aus Lieblingsausdrücken Viel folgern zu wollen, können wir an nichts besser als an der Formel ἀμὴν ἀμήν zeigen. Gewiß kommt im Evangelio Johannis nichts häufiger vor als diese Formel, und dem ersten Briefe fehlt sie ganz. Der Grund dieser Erscheinung ist aber

ſehr klar. Nur Chriſtus braucht im Evangelio dieſe Formel, und zwar, wenn er eine wichtige Wahrheit lehren will, worauf auch dieſe Formel zunächſt führt. Da nun Chriſtus im erſten Briefe Nichts ſpricht, ſo mußte dieſe Formel fehlen. Auch in der Apokalypſe, obwohl das Werk im Ganzen auch lehren will, tritt Chriſtus nicht lehrend auf. In unſerer Unterſuchung kann aber um ſo weniger von ſolchen Lieblingsausdrücken Viel abhängen, weil der Stoff ein ganz anderer iſt, und der Verfaſſer in einer beſondern Gemüthsſtimmung, auf einer niedern Stufe der Bildung überhaupt ſteht. Nach dieſer allgemeinen Bemerkung wollen wir zu den einzelnen angegebenen Beiſpielen übergehen. Man vermißt die ethiſche Bedeutung der Ausdrücke φῶς und σκοτία, welche ſich im Evangelio und der erſten Epiſtel Johannis oft findet, in der Apokalypſe. Wenn nun aber der Apoſtel Johannes die ethiſche Bedeutung dieſer Ausdrücke im zweiten Theile ſeines Evangeliums Cap. 13—20 ganz fallen läßt, ſo iſt es ein Zeichen, daß er daran nicht nothwendig gebunden war. Wie nahe indeß dem Verfaſſer der Apok. die ethiſche Bedeutung der Ausdrücke φῶς und σκοτία liegt, zeigen ſowohl die Stellen Apok. 21, 10. 11. 23. 24. 22, 5 im Vergleiche mit dem Evangelium Cap. 1, 5. 9. 5, 35. 1. Epiſtel 1, 5. 2, 8, welche Stellen der Apok. mit den angezogenen des Evangeliums und der Epiſtel allerdings verglichen werden können, Kolthoff, l. l. § 21, aber doch nicht daſſelbe ſind; als auch noch weit mehr Apok. 3, 17. 18, welche Stelle, wie die beiden Parallelen Evang. 9, 1—12. 39. 41. (v. 6. 7. καὶ ἐπέχρισε τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ — καὶ ἦλθε βλέπων 11, 39—41. τυφλοὶ, βλέπειν), 1. Joh. 2, 8—11. (beſonders 11. καὶ ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ), unmittelbar auf die ethiſche Bedeutung von φῶς und σκοτία führt; hieran ſchließt ſich dann ganz natürlich die ethiſche Bedeutung von ἡμέρα und νύξ an. Joh. 11, 9. 10. Was aber die phyſiſche Bedeutung von φῶς betrifft, ſo erinnert Ev. 11, 9, wo die Sonne τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου genannt wird, an

Apok. 21, 23. 24, wo beſchrieben wird, wie in jener Welt die Sonne entbehrt werden kann, und ein anderes Licht leuchtet.

Man findet ferner eine bedeutende Differenz darin, daß das im Evangelio oft vorkommende φωνεῖν in der Apokalypſe nur ein Mal ſich findet (Apok. 14, 18). Aber warum ſoll dieſer Ausdruck öfterer vorkommen? In dem erſten Briefe findet ſich weder φωνεῖν noch φωνή; dann muß man erwägen, daß für die Apokalypſe, wo von ſehr lautem, heftigen Rufen die Rede iſt, beſſer das auch Johanneiſche κράζειν paßt. Merkwürdig iſt, daß das Wort φωνή in dreifach gleicher Beziehung in dem Evangelio und der Apokalypſe vorkommt. Zuerſt bedeutet es das Geräuſch der Elemente und das unartikulirte Tönen lebloſer Gegenſtände (Apok. 1, 15. 6, 1. Ev. 3, 8); zweitens wird es von himmliſchen Stimmen gebraucht; drittens von menſchlichen, einmal in einer ganz gleichen, ſpeciellen Verbindung Ev. Cap. 3, 29 διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου, Apok. Cap. 18 φωνὴ νυμφίου, welche beiden Stellen die höchſte Freude bezeichnen. In beiden Werken kommt nur dieſe dreifache Beziehung vor, nie heißt es unmittelbar verba, wie Act. 13, 27. 24, 21, nie unmittelbar Sprache. Was aber die ſinguläre Bedeutung von φωνεῖν Ev. 13, 13, nennen, betrifft, ſo kann eben, weil es eine ſinguläre iſt, nichts damit bewieſen werden. Das Wort ταράσσω kommt nur Ev. 11—14 vor, in dem Briefe aber gar nicht. Johannes war alſo nicht im Geringſten daran gebunden. Auch Paulus hat es nur im Galaterbriefe. — Das Wort παῤῥησία kommt in der Apokalypſe nicht vor, aber das Evangelium hat es auch in ganzen Reihen von Epp. nicht; auch glauben wir, dieſer Ausdruck iſt um ſo ſeltener, je mehr die Sprache hebraiſirend iſt. Auch im Matthäus findet er ſich nicht. — Wenn der erſte Brief die Beziehung des δοξάζειν und ὑψοῦν auf Chriſtus gar nicht hat, ſo iſt dies ein Beweis, daß der Apoſtel dieſe Ausdrücke entbehren kann. Übrigens macht Kolthoff l. l. p. 96 auf den ganz eigenthümlichen Zuſammenhang, in welchem ὑψοῦν im Evangelium ſteht — man findet

es nur in den eigenen Reden Christi, und er weiſet damit auf ſeinen bevorſtehenden Tod hin — und darauf aufmerkſam, daß es ſonſt weder im Evangelio noch in der Apokalypſe vorkommt. Ebenſo weiſet Kolthoff l. l. p. 96 eine Verwandtſchaft des Evangeliums und der Apokalypſe bei dem ſonſtigen Gebrauche des δοξάζειν nach Apok. 15, 4, Evang. 8, 54, Apok. 11, 13. 14, 7. 16, 9. 19, 7, Evang. 9, 24, Apok. 4, 11. — Die Ermahnung zur Bruderliebe (Ewald a. a. O. Seite 75) kommt im Evangelio beſtimmt nur Cap. 13, 15 vor, alſo im Vergleiche mit dem kürzeren Briefe ſehr ſelten. In dem ganzen Abſchnitte Cap. 7—10, 22 kommt ἀγαπάω nur ein Mal, Cap. 8, 42, vor. Daß aber der Verfaſſer der Apokalypſe darauf großes Gewicht legen mußte, geht aus dem Geiſte des Buches hervor. Indeß finden ſich auch beſtimmte Hindeutungen Cap. 2, 4. 19. — Auch πάλιν iſt kein Lieblingswort des Evangeliſten, da es im erſten Briefe nur ein Mal, Cap. 2, 8, dagegen in der Apokalypſe zwei Mal ſchnell hinter einander, Cap. 10, 8 und 11 vorkommt. — Dr. Lücke vermißt die Redensart ἐν τούτῳ ὅτι in der Apokalypſe; aber dieſe Redensart, deren Mangel, wie der auch von οὗτος — ἵνα, ſchon dadurch erklärt werden kann, daß in der Apokalypſe ein genauer zuſammenhängender Periodenbau fehlen muß (Kolthoff, l. l. § 20), kommt nur drei Male im Evangelio vor (Cap. 9, 30. 13, 35. 16, 31), dagegen in dem viel kürzeren Briefe öfterer. Dies iſt ein Beweis, wie ungleich oft der Verfaſſer in derſelben Zeit einen Ausdruck gebraucht. Allerdings wird Ev. 3, 18 das Demonſtrativ durch ὅτι erklärt; es heißt nämlich αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι; aber Ähnliches finden wir in der Apokalypſe Cap. 2, 6 ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι. — Andere Ausdrücke als: ὁ πλάνος (nur im zweiten Briefe, dagegen πλάνη 1. Ep. 4, 6, πλανάω 1. Ep. 1, 8. Ev. 7, 12. Apok. 2, 20. 13, 14 in derſelben Bedeutung); μένειν ἐν θανάτῳ nur 1. Ep. 3, 14; ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν nur Ev. 3, 21, 1. Ep. 1, 6, doch hat die Apokalypſe ποιεῖν ψεῦδος Cap. 21, 27. 22, 15; ὁ ψεύστης im Evan-

gelio nur Cap. 8, können unmöglich Lieblingsausdrücke sein. — Der Ausdruck ἀντίχριστος, ja die ganze wichtige Lehre davon findet sich im Evangelio nicht. — Ungleich öfterer hat der erste Brief die Ausdrücke τέκνα τοῦ θεοῦ (nur Ev. 1, 12. 11, 52) und γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ als das längere Evangelium. — Daß die tautologische Parallele der Bejahung und Verneinung 1. Ep. 1, 6—8. Apok. 2, 13. 3, 7 und 8 verschieden ist, kann man nicht läugnen, doch diese Verschiedenheit ist unmöglich so groß, daß sie nicht von einem Verfasser herrühren kann, da man auch sonst beim Johannes eine Abwechselung der Formel findet, z. B. ἓν εἶναι, εἰς ἓν εἶναι, εἰς τὸ ἓν εἶναι. — Was die antithetischen Parallelen betrifft, so sind einige Beispiele in beiden Werken sich einigermaßen entsprechend, wo nämlich durch ἀλλά eine absolute Antithese eingeführt wird, z. B. Apok. 2, 9 καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ Σατανά. — Die Formeln ἔχειν μέρος ἐν Apok. 20, 5 und ἔχειν μέρος μετά Ev. 13, 8 sind einigermaßen für mich, weil das apokalyptische ἔχειν μέρος mit dem dem Hebräischen näher stehenden ἐν (בְּ) verbunden ist; das μετά entspricht dem Hebräischen nicht so vollkommen. — Es ist nicht uninteressant, einen Augenblick bei Betrachtung des Wortes σφραγίζω zu verweilen. Die Apokalypse hat zwei verschiedene Bedeutungen desselben, verschließen (Cap. 10, 4. 20, 3), bezeichnen (Cap. 7, 3.). Derselbe Schriftsteller braucht also dasselbe Wort in einer Schrift in verschiedener Bedeutung; daher ist es mißlich, bei kritischen Arbeiten aus dem Umstande, daß ein Wort in verschiedener Bedeutung vorkommt, viel in Hinsicht des Verfassers zu schließen. Im Evangelio hat das Wort andere Bedeutung, weil es in einem anderen Zusammenhange steht. — Was den Gebrauch der Partikel ἵνα in den vorliegenden Schriften betrifft, so ist das Verhältniß folgendes: In der bei weitem größten Anzahl der Stellen in allen drei Schriften hat ἵνα die Bedeutung der Absicht, welches auch die Grundbedeutung ist. Einige Male, aber doch sehr selten, tritt diese Bedeutung im Evangelio zurück,

z. B. Cap. 9, 2, wo in ἵνα die Idee der Nothwendigkeit der göttlichen Schickung und Strafgerechtigkeit liegt (Dr. Lücke zu der Stelle). Die Sprache des Evangeliums ist also etwas freier und vielseitiger geworden. Dagegen die Verbindung ποιεῖν ἵνα, in welcher ἵνα auch den Begriff der Absicht verliert, findet sich in beiden Büchern zugleich, Ev. 11, 37. Apok. 3, 9. 13, 12. 15, 16. Einmal hat sogar die Apokalypse Cap. 11, 6 οὗτοι — ἵνα, durch welche Formel sie an das beim Apostel vorkommende οὗτος ἵνα erinnert (Credner a. a. O. Seite 226.). — Das Wort ὧδε beginnt in der Apokalypse mehrmals einen Satz, im Evangelio nie. Diese Differenz scheint mir auf psychische Weise gehoben werden zu können. Man muß den Apostel eine gewisse Beweglichkeit des Geistes zuschreiben, daher er sich nicht fest an einzelne Formeln bindet; ferner ist es sehr natürlich, daß man auf das Zuletztbehandelte, wenn es von besonderer Wichtigkeit ist, ausdrücklich zurückblickt. Ein solcher Rückblick geschieht so, daß man das relativum (hier ὧδε) des Nachdrucks halber voranstellt. Dieses sehen wir auch hier. So Apok. 13, 10 bei dieser erstaunlichen, eben beschriebenen Macht und Wuth des Antichrists und bei seiner gewissen Strafe Cap. 13, 9 und 10, da (ὧδε) zeigt sich die Ausdauer und die Treue der Heiligen. Ferner Cap. 13, 18, um zu begreifen, wie das andere Thier, der falsche Prophet, so wunderbare Dinge machen kann, dazu (ὧδε) gehört Weisheit. Ferner Cap. 14, 12, um nicht in den schrecklichen Untergang der Anbeter des Antichrists hinein zu gerathen, dazu (ὧδε) ist Ausdauer der Heiligen nöthig. Endlich Cap. 17, 9 ist eine schwierige Räthselrede, um diese zu verstehen, dazu (ὧδε) ist Weisheit nöthig. Alle diese Stellen sind in einer aufgeregten Gemüthsstimmung, welche für die Apokalypse nöthig war, geschrieben (Credner a. a. O. § 266). — Das sonst bei Johannes oft vorkommende περί und ἀληθῶς (nur Einmal in dem Briefe) fehlt in der Apokalypse. Wir können keinen bestimmten Grund dieser Differenz angeben. — Wenn man aber daran Anstoß nimmt, daß in

der Apokalypse ὄχλοι neben ὄχλος vorkommt, so ist dies etwas zu genau genommen. Warum sollte nicht der Apostel auch einmal ὄχλσι sagen können, zumal da die Stelle Apok. 17, 15 eine Nachbildung von Daniel Cap. 5, 19. 6, 29 ist, wo nur schicklich ὄχλοι eingeschaltet werden konnte. Übrigens ist der ganze Einwurf grundlos. Ev. 7, 12.

Diese Reihe von Lieblingsausdrücken führten wir an, weil gegen einzelne hin und wieder etwas zu erinnern war. Um durch ein Beispiel noch zu belegen, wie sehr die Ausdrücke von dem Stoffe abhangen, machen wir darauf aufmerksam, daß im ersten Briefe weder βλέπω, noch ein Compositum davon vorkommt, dagegen im 9. Cap. des Evangeliums findet sich das Eine oder das Andere fast in jeder Zeile.

Zuletzt betrachten wir diejenigen Ausdrücke, welche ausdrücklich an den Apostel Johannes erinnern. Es ist uns höchst willkommen, daß auch Dr. Lücke eine Anzahl Ausdrücke angiebt, wo die Johanneische Farbe nicht zu verkennen sei. Diese Ausdrücke findet er aber nicht originell, es sollen Nachbildungen ächter Johanneischer sein; der Verfasser habe nicht die Schriften des Apostels vor sich gehabt, sondern sei in irgend einer anderen Verbindung mit ihm gewesen. An und für sich ist dies möglich. Indessen können wir diesen Mangel an Originalität bei diesen Ausdrücken nicht finden; die in der Apokalypse vorkommenden Modificationen derselben erklären sich hinreichend aus der Eigenthümlichkeit dieses Werkes. Wir suchen diese Behauptung an den einzelnen angeführten Beispielen zu rechtfertigen (Lücke a. a. O. Seite 371).

Der Gebrauch des Verbums νικᾶν in der Apokalypse kömmt dem im Evangelio am nächsten. Eine Differenz des Gebrauchs aber zeigt sich darin, daß das Wort in der Apokalypse oft absolut steht, im Evangelio und der Epistel nie. Da indessen die Apokalypse die Construction des νικᾶν mit einem Objecte kennt 12, 11. 17, 14, so braucht sie νικᾶν mit Absicht, aus apokalyptischem Interesse,

absolut. Doch auch, abgesehen von der apokalyptischen Eigenthümlichkeit, kann dies nichts gegen den Apostel beweisen, da dieselben Verba bald mit einem Objecte, bald ohne dasselbe gebraucht werden, z. B. ἐργάζεσθαι, εἶδον Ev. 5, 17. 9, 4. 20, 9, 19, 33. Wird νικᾷν mit einem Objecte construirt, so ist der Ausdruck ganz Johanneisch. So Cap. 12, 11 = 1. Ep. 2, 13 u. 14 und Apok. 17, 14 = 1. Ep. 4, 4 und Ev. 16, 33. Zweimal ist die Construction ganz hebraisirend Apok. 5, 5. 15, 3. — Warum sollte nicht das τὰ ἔργα σου der Apokalypse ganz Johanneisch sein? Hiezu kommt noch τὸ ἔργον Apok. 22, 12. Ev. 4, 24. — Wichtig für uns ist die Übereinstimmung in den Formeln τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ oder Ἰησοῦ Χριστοῦ und τηρεῖν τὸν λόγον, wozu noch die Formel τηρεῖν ἐκ kommt. Die letzten beiden Formeln kommen sonst im N. T. nicht vor. Daß nun Apok. 22, 14 ποιεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ steht, scheint mir nicht im Mindesten gegen den Apostel zu zeugen. Die Redensart ist zu natürlich, daß sie nicht ein Jeder brauchen konnte; auch muß man Johannes eine gewisse Beweglichkeit des Geistes zuschreiben; endlich lag diese Formel besonders dem Johannes nahe Ev. 14, 31. 1. Ep. 2, 17. 29. 3, 7. 22. Kolthoff l. l. § 23. Die Formel τηρεῖν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου scheint mir durchaus nicht unklar, ja sehr viel Johanneisches zu haben. Zunächst ist es gewiß sehr natürlich, daß man auf einen wichtigen, eben behandelten Gegenstand, also hier auf die λόγους τῆς προφητείας, von denen ja eben das Buch spricht, zuletzt noch einmal zurückblickt und ihn bestimmt auffaßt. Dazu kommt ferner, daß Apok. 22, 7 und 9 mit besonderer Beziehung auf Cap. 1, 3 steht. Sehr passend hebt der Verfasser denselben Gedanken gleich zuerst und zuletzt hervor. Auch diese Eigenthümlichkeit finden wir bei dem Apostel. Am Deutlichsten im ersten Briefe. Der Verfasser hebt an vom wahren Gott, von der innigsten Verbindung des Vaters und Sohnes und von dem ewigen Leben in demselben und endigt auch damit 1. Ep. 1,

1—4. 5, 20 u. 21. Ev. Cap. 1, 1—18. 20, 30 u. 31. — Der Ausdruck ἀρνίον hat für uns hohe Bedeutung. Es war der Täufer Johannes, der nach seiner alt-testamentlichen Stellung mit dem Ausdrucke ἀμνὸς τοῦ θεοῦ den Messias gern bezeichnete Ev. Cap. 1, 29 u. 36. Daß diese Bezeichnung ein besonderer Lieblingsausdruck des Täufers gewesen sein muß, sehen wir schon daraus, daß er ihn zwei Male unmittelbar nach einander von Christo braucht, und daß ihn nur diejenigen Schriftsteller, die mit dem Täufer früher in engerer Verbindung standen, brauchen. Dieses sind Johannes der Evangelist und Petrus (1. Petri 1, 19). So scheint ἀρνίον auf einen Zusammenhang mit dem Täufer hinzuweisen. Daß nun aber ἀρνίον in anderer Beziehung in der Apokalypse als ἀμνός im Evangelio gebraucht wird, geht aus der Natur des Gegenstandes hervor. In der Apokalypse ist τὸ ἀρνίον das Gegentheil von dem Satan, der auch als Thier, als Drache und Schlange geschildert wird, und von den beiden ihm dienenden Thieren, dem Antichrist und den falschen Propheten. Selbst bei dieser Differenz findet man eine Übereinstimmung. Die Stelle Ev. Joh. Cap. 1, 29 in ihrer Beziehung auf Jesaias 53 enthält den versöhnenden Tod des Messias in sich; eben so ist Apok. 5, 5 und 19 von dem versöhnenden Tode des Lammes die Rede. Eine Differenz scheint mir nicht ganz zu verschwinden. Warum braucht das Evangelium ἄμνος und die Apokalypse ἀρνίον? Wenn nicht Theils die Form θηρίον eine ähnliche Form bei der Bezeichnung des Gegentheils hervorbrachte; Theils mit Fug überhaupt angenommen werden kann, daß der Apostel sich nicht fest an bestimmte Formeln band, z. B. τεκνία 1. Ep. 2, 12. 28. παιδία 1. Ep. 2, 13: so wissen wir keine Lösung. Die Stelle Apok. 21, 6, vergleiche Ev. Cap. 4, 13 und 14 und Cap. 7, 37 ist, wie Lücke selbst sagt, wahrhaft Johanneisch; aber warum sie nachgebildet sein soll, kann ich nicht einsehen. Das Evangelium hat ὕδωρ ζῶν Cap. 4, 10. ἄρτος ὁ ζῶν Cap. 6, 51. und ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, Cap. 6, 35; also lag es ganz in der Sprachanlage, auch ὕδωρ τῆς

ζωῆς zu ſagen. — Eine merkwürdige Stelle, wo die Sprache des Evangeliums an die der Apokalypſe ſich innig anſchließt, iſt Apok. 7, 15—17. Vers 15 iſt die Rede von dem σκηνοῦν Gottes bei den Frommen = Ev. 14, 23. Vers 16 iſt die Rede von der abſoluten Befriedigung in Chriſto in den Johanneiſchen Bildern Ev. Cap. 4 und 6. Vers 17. von Chriſti Hirtenamt = Ev. Cap. 10, 1, von ſeiner Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, von den ζωῆς πηγὰς ὑδάτων = Ev. 4, 11, Cap. 7, 38. Endlich findet ſich noch der Gedanke: καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, vergleiche Ev. Cap. 16, 20 ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε. — Die Stelle Apok. 19, 14 iſt ſehr wichtig. Freilich nennt das Evangelium den hiſtoriſchen Chriſtus während ſeines Erdenlebens weder λόγος τοῦ θεοῦ noch θεὸς λόγος, aber es kommt doch das ſehr naheliegende ὁ λόγος τῆς ζωῆς von dem hiſtoriſchen, auf Erden lebenden Chriſtus vor (1. Ep. 1, 1). Dann verhält ſich der λόγος des Evangeliums zu dem hiſtoriſchen Chriſtus ſo, daß dieſe Benennung ſein bewußtes perſönliches Daſein vor ſeiner Menſchwerdung bezeichnet. Dieſes ſagt Ev. Joh. 1, 14 ff. offenbar. Ebenſo ſpricht Chriſtus Ev. 8, 58 von ſeinem bewußten, perſönlichen, vorirdiſchen Daſein ἐγώ εἰμι, welches nur nach Ev. 1, 1—18 von ſeinem Daſein als λόγος bei Gott und in göttlicher Majeſtät verſtanden werden kann. Denſelben Gedanken ſpricht auch Ev. Cap. 17, 5 klar aus. Es bittet Chriſtus den Vater, in daſſelbe Verhältniß zurückzukehren, das er früher, ehe die Welt war, bei ihm hatte, alſo wieder der λόγος zu werden. Auch iſt wohl zu beachten, daß die Apokalypſe Chriſtum nicht als den irdiſchen, ſondern eben als den erhöheten mit ὁ λόγος τοῦ θεοῦ bezeichnet. Nun kommen zwar im Evangelio und im erſten Briefe die ipsissima verba: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ nicht vor, aber, wie angedeutet, bezeichnet der Apoſtel 1. Ep. Cap. 1 den λόγος mit einem Genitiv näher, und dieſe nähere Bezeichnung findet ſich auch nur Einmal. Ferner iſt auch die Bezeichnung des Ausdrucks in dem Briefe von der im

Evangelio in so fern verschieden, daß im Briefe die Rede ist von dem auf Erden erschienenen Christus. Es ist also die Stelle Apok. 19, 14. Ev. von Cap. 1, 1 nicht weiter entfernt, als 1. Ep. 1, 1. Gewiß lag es auch im Gedankenkreise des Apostels, der so bestimmt das Zusammensein und Einssein Gottes und des Logos ausspricht, Christum ὁ λόγος τοῦ θεοῦ zu nennen. — Die Differenz des Gebrauchs von μαρτυρία in den vorliegenden Schriften finden wir nicht. Wenn μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ im Evangelio nicht vorkommt, so hat man doch in einer Rede Jesu Cap. 3, 11 τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν, Cap. 3, 31 ἡ μαρτυρία μου; ferner in einer Rede an Jesum ἡ μαρτυρία σου, und wenn von Jesu als der dritten Person gehandelt wird, Vers 32 und 33 τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ. Diese Beispiele belegen, daß der Ausdruck ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ Johanneisch ist. Freilich findet sich die Zusammenstellung mit λόγος τοῦ θεοῦ im Evangelio und dem Briefe nicht. Dagegen geht das Evangelium (Cap. 5, 31—38) von dem μαρτυρία μου unmittelbar zu dem λόγος τοῦ θεοῦ über. Die ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ der Apokalypse sind die λαβόντες αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν Ev. 3, 33. Selbst die Redensart ἔχειν τὴν μαρτυρίαν alicujus findet sich Ev. 5, 36, wie Apok. 12, 17. (Dr. Lücke a. a. O. Seite 370); eben so ist μαρτυρίαν μαρτυρεῖν Apok. 1, 2 ächt Johanneisch Ev. 5, 31—34. 1. Ep. 5, 9. Kolthoff l. l. § 23. Wenn in der Apokalypse neben der Form μαρτυρία auch μαρτύριον vorkäme, so wäre dieses nicht der geringste Beweis gegen den Apostel Johannes. Auch Paulus hat beide Formen neben einander, nämlich Titus 1, 13 und 1. Tim. 3, 7 μαρτυρία; dagegen 1. Tim. 2, 6 μαρτύριον (also in einem Briefe beide Formen). Inzwischen kommt μαρτύριον in der Apok. Cap. 15, 5 in ganz bestimmter Beziehung vor. Die Formel ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ist gleichsam ein nomen proprium geworden (Act. 7, 44), daß der Begriff sich eigentlich nicht anders geben lassen kann (Credner a. a. O. S. 266).

Credner bemerkt (a. a. O. § 96) als eine Eigenthümlichkeit der

Schreibart des Evangeliums Johannis, daß dasselbe denselben Ausdruck kurz nach einander in demselben Satze wiederholt. Die Keime dieser Ausdrucksweise fehlen auch in der Apokalypse nicht, z. B. Cap. 6. 2. *καὶ ἐξῆλθε νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ*, vergl. Ev. 1, 7 *οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ*. Mit dieser Eigenthümlichkeit hängt innig die von Credner (a. a. O. § 96. № 29) danebengestellte zusammen, die Wiederaufnahme des Verbums in dem folgenden Satze, z. B. Ev. 6, 12—13. 20, 11. Aber gerade diese Wiederaufnahme des Verbums in dem folgenden Satze finden wir besonders in der Apok., z. B. Cap. 1, 11 und 12. 5, 7 und 8, 10, 3—5 u. 9 u. 10. 11, 12. 22, 8. — Von meinem Standpunkte sind Ausdrücke, als *ὄψις, περιπατεῖν μετά, σφάττω*, weil sie nur im Evangelio und der Apokalypse vorkommen, und weil in beiden Büchern nicht sehr viel Gleiches vorkommen kann, nicht ganz ohne Bedeutung. — Den Unterschied der Beziehung des *σκηνόω* zwischen der Apokalypse und dem Evangelio kann ich nicht als sehr groß anerkennen. Das Evangelium braucht diesen Ausdruck vom Logos; die Apokalypse aber auch nur von überirdischen Wesen, sogar von Gott selbst. Es wird also *σκηνόω* in der Apokalypse in Bezug auf die Schechina gesetzt. Aber auch die andere Beziehung auf überirdische Wesen ist der ersten Beziehung nahe verwandt, indem diese Wesen in der innigsten Verbindung mit Gott gedacht werden; sie zelten im Himmel, dem Sitze der Herrlichkeit Gottes, Apok. 12, 12; ja sie gehören schon zur vollendeten Gemeinde, zu dem neuen himmlischen Jerusalem, welches als Braut des Lammes die Herrlichkeit Gottes, den wesentlichen Inhalt der Schechina hat, Apok. 21, 10. Sehr viel Gewicht scheint mir der Umstand zu haben, daß das Wort *σκηνόω* in der Beziehung auf die Schechina nur in der Apokalypse und dem Evangelio vorkommt. Es ist dies wieder ein Beweis, daß, wenn beide Bücher von demselben Gegenstande sprechen, dieselbe Form des Ausdrucks da ist. Wie der Apostel das Wort in Beziehung auf die Schechina auch von andern himmlischen

Geistern gebrauchen kann, wird nach Ev. Cap. 17, 20 ff. noch deutlicher. Selbst, wenn die Apokalypse das Wort σκηνόω auch in anderer Beziehung als im Evangelium brauchte, so wäre dies noch kein Beweis gegen den Apostel Johannes.

Was nun die fernere Übereinstimmung der Sprache der Apokalypse mit der des Evangeliums und des ersten Briefes Johannis im Einzelnen betrifft, so verweisen wir auf Kolthoff (1. 1. § 23). Freilich möchte diese Übereinstimmung oft nur in untergeordneten Punkten sich zeigen, z. B. στῆθος Kolthoff l. l. p. 115, und durchaus nicht eine charakteristische sein, z. B. ὀργὴ τοῦ θεοῦ Kolthoff l. l. p. 114; aber die große Anzahl der sich entsprechenden Formeln ist bei so verschiedenen Schriften, mit Rücksicht auf das schon Gesagte, von Bedeutung.

Wichtiger als die Übereinstimmung der Sprache der Apokalypse mit der der andern Johanneischen Schriften in manchem Einzelnen, scheinen mir einige andere Punkte, welche ich mit Bezug auf Kolthoff kurz hervorhebe.

In beiden Werken, der Apokalypse und dem Evangelium, werden die LXX auf ganz gleiche Weise citirt. Von der andern Seite hingegen haben die LXX, weil der Einfluß des A. T. auf unser Buch überhaupt durch dieselben vermittelt wird, auf die Sprache unseres Buches einen merklichen Einfluß, vergleiche z. B. das bei κόσμος Bemerkte und Kolthoff l. l. § 18.

Ferner werden in der Apokalypse fast alle Bilder des Evangeliums, freilich oft modificirt, weiter ausgeführt. Selbst diese Modification scheint mir etwas Johanneisches zu sein; denn der Apostel modificirt die Bilder in einem und demselben Zusammenhange; am deutlichsten Ev. 10, 1—21; siehe besonders Vers 1 und 7 (Kolthoff l. l. § 23).

Ferner herrscht auch im Evangelio eine symbolisch-typische Darstellung (Ev. 3, 14. 19, 36. — 12, 1 ff. 13, 1 ff. 20, 22). Der Verfasser ist also mit Symbolen und Typen so vertraut, daß er sie

auch bei einem hiſtoriſchen Stoff anwendet. Auch im Ev. werden die tiefſten Gedanken oft aenigmatiſch ausgedrückt (Ev. 2, 21 ff. 7, 39. 8, 27. 11, 13. 11, 51 ff. 12, 16. 33), und die Heilswahrheiten mehr durch Anſchauung als durch den Begriff aufgefaßt (Kolthoff l. l. §. 27).

Zuletzt betrachten wir nach dem Vorgange des Dr. Lücke (Einleitung in die Offenbarung § 27) und Kolthoffs (l. l. § 19) den grammatiſchen und rhetoriſchen Bau der Sprache der Apokalypſe im Ganzen und Großen. Dem, was Lücke und Kolthoff a. a. O. ſagen, wiſſen wir nur ſehr Weniges beizufügen. Wir wiederholen hauptſächlich nur das Reſultat dieſer Männer. Man muß in der Apokalypſe grammatiſche und rhetoriſche Anomalien unterſcheiden. Die erſten ſtammen aus dem Hebräiſchen und Aramäiſchen und müſſen bei einem Schriftſteller, der ein geborner Paläſtinenſer iſt, erſt kürzere Zeit unter den Griechen lebte und ein ſolches jüdiſches Werk ſchrieb, in dieſem Maße vorkommen; ſie finden ſich übrigens auch in andern Schriften des N. T. und, zuweilen in den auffallendſten Beiſpielen, beim Apoſtel Johannes. Die anderen entſpringen aus der Eigenthümlichkeit des Werkes und haben ſelbſt bei dem Apoſtel Analogien. Der Bau der Sprache iſt alſo dem der anerkannten Schriften des Apoſtels analog (vergleiche gerade in dieſer Hinſicht Kolthoff l. l. § 23); es konnte ſich alſo aus der Sprache der Apokalypſe die ſpätere des Johannes entwickeln. Daß aber die Sprache des Johannes ſich entwickeln mußte, geht aus der Geſchichte deſſelben hervor. Das Wenige nun, welches wir dem von Dr. Lücke (a. a. O. § 27) und von Kolthoff (l. l. § 19) Geſagten beifügen können, ſind einige Bemerkungen, in denen einige Conſtructionen der Apokalypſe, deren Vorkommen in den anerkannt ächten Schriften des Apoſtels nicht gezeigt iſt, ausdrücklich in dieſen nachgewieſen werden.

Nro. 1. Das Evangelium hat auch den ungenauen Gebrauch der Präpoſition ἐπί, Ev. 12, 16 (Dr. Lücke zu d. Stelle).

Nro. 2. Der Plural wird auch im Evangelio für den Dual gebraucht, Ev. Cap. 20, 3 und 4.

Nro. 3. Auch wird beim Apostel, wenn mehre Genitive durch die Copula verbunden werden, die von derselben Präposition abhängen, diese Präposition wiederholt 1. Ep. 1, 3.

Nro. 4. Der Vocativ wird im Evangelio, wie in der Apokalypse, bald eigentlich (Apok. 7, 14. Ev. 20, 16), bald durch den Nominativ mit vorgesetztem Artikel Ev. 20, 29 ausgedrückt.

Nro. 5. Auch im Evangelio findet sich der Übergang vom Präsens zu einem nach καὶ folgenden Futurum, Cap. 14, 3. (namentlich auch ἔρχομαι, aber auch sonst Cap. 8, 21).

Nro. 6. Auch im Evangelio findet sich 7, 38 jene auffallende Anakoluthie der Apokalypse Cap. 2, 26. 3, 12. 21.

Anhang

über die apokalyptischen Briefe.

Diese Briefe erfordern eine besondere Betrachtung. Man hat zum Belege der Verschiedenheit des Verfassers der Offenbarung und der andern Johanneischen Schriften die Verschiedenheit des Gedankenganges und der Sprache in den apokalyptischen Briefen und dem ersten Briefe des Johannes, weil dies sich fast völlig entsprechende Parallelen seien, angeführt. Inzwischen, betrachtet man die Sache genauer, so wird sie sich etwas anders stellen. Der erste Brief des Johannes ist ein Ganzes und für sich abgeschlossen; die apokalyptischen Briefe sind nur Theile eines größern Ganzen, sie würden sich einzeln höchst abgerissen ausnehmen; sie dienen dazu, die große Vision selbst einzuleiten. Es sind einige starke Accorde, welche die Melodie rasch fortführen. Wenn sie nun, wie der erste Johannisbrief, sich in einer, gleichsam in Kreisen langsam fortschreitenden

Melodie und in sanfteren Accorden bewegten, so würden sie nicht innig und innerlich mit dem Ganzen zusammenhangen, sondern nur als etwas Äußerliches eingeschaltet und eingeschachtelt erscheinen; der Eindruck des Ganzen würde geschwächt werden. Dazu kommt, daß der Haupttheil des Ausdrucks nicht unmittelbar in der Gewalt des Verfassers stand, er war ihm durch die Ausdrucksweise des Haupttheils, den gerade diese Briefe vorbereiten sollen, bestimmt. Eben so verlangte die apokalyptische Kunst die symmetrische Form der Briefe. Ferner sind die apokalyptischen Briefe im Namen des erhöhten Christus geschrieben. Diese Worte mußten rasch fortschreitend und feierlich sein. Dann mußten gerade in diesen Briefen die speciellen Verhältnisse der Gemeinden berücksichtigt werden; das eigentlich didactische Element des ersten Briefes Johannis mußte zurücktreten. Man muß ferner die Kürze der Briefe und den früheren Standpunkt des Apostels bedenken.

Trotz dieser nothwendigen Schranken finden wir indeß in den apokalyptischen Briefen auf eine überraschende Weise die Johanneische Eigenthümlichkeit der Denkart fast eben so, wie sie Dr. Lücke (Einleitung in die Offenbarung Seite 375) zeichnet und eine wirklich freiere Schreibart, die sich der Johanneischen mehr nähert. Den ersten Punkt führen wir mit besonderer Rücksicht dessen, was Dr. Lücke a. a. O. sagt, aus. Der Ernst, der in diesen Briefen herrscht, ist sowohl dem Johannes als auch Christo durchaus angemessen. 1. Ep. 5, 16, Ev. Cap. 8, 30 ff. Dagegen tritt die unendliche, innige, herzliche Liebe Christi, die sich im Apostel abspiegelt, nicht im mindesten zurück. Der Herr, der die ewige Liebe ist Apok. 1, 5. — man beachte wie das Präsens ἀγαπῶντι, weil es den ewigen Grund des Folgenden enthält, den Aoristen vorangestellt ist und, weil es überhaupt das ewige Wesen Christi bezeichnet, an der Spitze des ganzen Buches steht — spricht in diesen Briefen ermahnend, warnend, tröstend, verheißend; er bekennt ausdrücklich seine Liebe Cap. 3, 9 ἠγάπησα Cap. 3, 19 φιλῶ.

Wie nahe lagen also selbst damals die Ausdrücke ἀγαπητός, φίλος, Joh. 15. Einmal sogar fehlt aller Tadel, siehe den zweiten Brief. Selbst eine Spur der Wiederholung der Grundgedanken und jenes kreisförmigen Fortschreitens, was die johanneischen Briefe so bezeichnet, findet sich in den apokalyptischen Briefen, am deutlichsten im siebenten Briefe, wo vorn dreimal ψυχρός und ζεστός wiederholt wird.

Noch mehr aber finden wir diese Eigenthümlichkeit, wenn wir diese Briefe im Ganzen betrachten. Zunächst bemerken wir, daß diese Briefe durch die apokalyptische Siebenzahl zu einem größeren Ganzen vereinigt werden. Jeder Brief hebt nun mit einer ganz analogen Schilderung des erhöheten zum Gericht kommenden Christus an und endigt mit einer solchen der vollendeten Seligkeit; beides sind natürlich Grundgedanken unsres Buches; in der Mitte lesen wir den Zustand der Gemeinde, ihr Lob, ihren Tadel, ihre Ermahnung. So führt also das Ende eines jeden Briefes gleichsam im Kreise zu seinem Anfange zurück. Selbst die Johanneische Zuversicht zu der innern Kraft des christlichen Lebens, welche den Kampf mit der Welt und dem antichristlichen Unwesen der Zeit zu bestehen mächtig genug sei, das Zurückführen des ganzen christlichen Lebens auf die Grundprincipien des Glaubens, der Erkenntniß der Wahrheit, der Liebe, der Gemeinschaft findet sich in den apokalyptischen Briefen. Nur der Siegende, d. h., nach dem Zusammenhange der Briefe, der festhält am Glauben (Brief 6), an der Erkenntniß der Wahrheit (Brief 3 und 4), an der Liebe (Brief 1) und somit auch an der Gemeinschaft, soll Theil haben am ewigen Leben; aber es ist keine Spur im Buche, daß der Verfasser oder der erhöhete Christus die Zuversicht, daß es solche Siegende nicht gebe, nicht habe.

Diese innerste Verschmelzung der Johanneischen Eigenthümlichkeit mit den Forderungen der Apokalyptik, welche wir in den apokalyptischen Briefen finden, scheint mir ein Hauptbeweis zu sein

für den Johanneiſchen Urſprung der Apokalypſe. Auch enthalten dieſe Briefe, wie ſchon oben bemerkt wurde, eine wirklich freiere Schreibart, die ſich der Johanneiſchen mehr nähert; ein Umſtand der daher kommt, daß die Briefform die vorzugsweiſe chriſtliche Form der Mittheilung war, und für die griechiſche Sprache ſich beſſer eignete. Dies iſt ein ſchlagender Beweis, daß der Verfaſſer bei einem andern Stoffe ſchon damals beſſer griechiſch ſchreiben konnte. Hierdurch wird die Differenz der Sprache zwiſchen dem Evangelio und der Apokalypſe noch mehr gehoben. Meine Behauptung gründet ſich auf folgende Punkte:

Nro. 1. Die Briefe ſind reicher an Partikeln, die auch ſonſt beim Johannis vorkommen. Nur in den Briefen kommen οὖν, das eine directe Rede einleitende ὅτι, εἰ δὲ μή vor; dagegen fehlt εἴ τις gänzlich. Was ἀλλά betrifft, ſo beginnt es den Satz, oder ſteht mitten im Satze Apok. 2, 9.

Nro. 2. Der Periodenbau iſt griechiſcher z. B. Apok. 3, 17 und 18; es finden ſich häufige Antitheſen; ebenſo auch die dem Johannis eigenthümliche Tautologie der Bejahung und Verneinung. Apok. 2, 13. 3, 8. 17. Da beide Figuren, die Tautologie und die Antitheſe zur Entwickelung der Sache dienen, ſo können ſie in der lebhaften apokalyptiſchen Darſtellung weniger erwartet werden. Sie kommen mit wenigen Ausnahmen nur in den apokalyptiſchen Briefen vor. Kolthoff l. l. § 20.

Nro. 3. Daſſelbe Wort wird in dieſen Briefen oft bald nach einander wiederholt Apok. 2, 6 μισεῖς — μισῶ; Cap. 2, 13 κατοικεῖς — κατοικεῖ; Cap. 2, 17 δώσω — δώσω; Cap. 2, 21 μετανοήσῃ — μετανοῆσαι; Cap. 2, 27 δώσω — δώσω; Cap. 3, 5 ὄνομα — ὄνομα; Cap. 3, 12 ὄνομα — ὄνομα; Cap. 3, 20. 21.

Nro. 4. Nur in den apokalyptiſchen Briefen findet ſich mehrmals κἀγώ.

Nro. 5. In dieſen Briefen findet ſich oft der Gebrauch finn-

licher Ausdrücke für geistige Bezeichnungen. Apok. 2, 9 πτωχείαν, πλούσιος, Cap. 3, 2 ζῇς-νεκρός — ἀποθανεῖν, Cap. 3, 15 ψυχρός, ζεστός, χλιαρός; Cap. 3, 18 βλέπῃς (Ev. Cap. 9, 39 — 41). Auch das Evangelium braucht gern sinnliche Ausdrücke für geistige Sachen. Besonders merkwürdig ist das Wort τέκνα im geistigen Sinne Apok. 2, 23. Es ist darum von großer Wichtigkeit, weil sich daran Ausdrücke, wie τέκνα τοῦ Ἀβραάμ, τέκνα τοῦ θεοῦ (Ev. Cap. 8) τέκνα τοῦ διαβόλου, γεννηθῆναι ἐκ leicht anschließen. Nur in den Briefen findet sich δύναμαι in ethischer Bedeutung Cap. 2, 2. — Ev. 5, 44. Kolthoff l. l. § 23.

Nro. 6. Es kommen einzelne Constructionen in den apokalyptischen Briefen vor, welche vorzüglich an das Evangelium erinnern, z. B. τηρεῖν τὸν λόγον und τηρεῖν ἐκ, vergleiche Ev. 17, 6 und 15; ferner die Construction mit ἐκ, wo bei dem Verbum das Object nicht unmittelbar ausgedrückt ist, Apok. 2, 10; vergleiche Ev. 16, 14 — 17. Hierher gehört auch noch die Redensart: ἀλλὰ τοῦτο, ὅτι, ferner: τὰ ἔργα.

Nro. 7. In diesen Briefen wird das jüdische Volk hochgestellt (nämlich seiner Idee nach), Apok. 2, 9 und 3, 9, vergleiche Ev. 1, 48. 4, 23. 8, 30 ff.

Nro. 8. Gerade diese Briefe, Apok. 3, 20, sprechen von der geistigen Wiederkunft Christi. Die letzten beiden Punkte gehören eigentlich nicht zur Sprache; wir setzen sie nur hierher, weil sie sich auf die Briefe beziehen.

Vorstehendes ist unsere Ansicht von dem Verhältnisse der Sprache der Apokalypse zu der der anerkannt ächten Johanneischen Schriften.

Theil 2.

Verhältniß des Inhalts der Apokalypse zu dem des Evangeliums und der ersten Epistel Johannis.

Was dieses Verhältniß betrifft, so nehmen wir zuerst diejenigen Stellen der Apokalypse, welche von dem Verfasser des Buchs selbst handeln, in Augenschein, halten sie mit den Andeutungen des Ev. und der ersten Epistel über den Verfasser dieser Schriften zusammen und knüpfen daran einige allgemeine Bemerkungen. Nach dem, was Dr. Lücke (Einleitung in die Offenbarung § 29) und Kolthoff (l. l. § 13) über Apok. c. 1, 1—3, 4. 9. c. 22, 8, wo der Verfasser sich selbst bezeichnet, gesagt haben, bleibt uns nur übrig, unser Urtheil über diese Stellen auszusprechen. Der Verfasser, der zugleich der Empfänger der Offenbarung ist, vergleiche noch Cap. 1, 10. Cap. 4, 1. Cap. 10, 4, nennt sich Johannes; bezeichnet sich als einen Augenzeugen des Lebens Christi und als einen ganz bekannten christlichen Lehrer; schreibt im Namen Christi an sieben Gemeinden, die in einer Art von Verbindung erscheinen, und in denen er die oberste Autorität hat; spricht von seinem Exile auf Patmos. Dazu kommt noch, daß unser Buch in Vorderasien im Jahre 68 geschrieben ist. Da das Exil des Apostels auf Patmos historisch gewiß ist Kolthoff l. l. § 13, da sich der Apostel auch sonst als einen Augenzeugen des Lebens Christi ausdrücklich bezeichnet Ev. Cap. 1, 14. Cap. 19, 35. 1. Ep. 1, 1—4. Cap. 4, 14, da alle andern der genannten Umstände bei dem Apostel zutreffen, da gewiß ein jeder Andere sich bestimmt von dem Apostel unterschieden haben würde: so wird es ganz unmöglich, an einen andern, als an den Apostel Johannes zu denken. Freilich tritt in dem Haupttheile des Buches, wo die eigentlich apokalyptische Darstellung herrscht, das persönliche Verhältniß des Apostels zu Christo,

welches im Evangelio und auch in der Epistel angedeutet ist, zurück; aber dies konnte nicht anders sein. Der Verfasser war in einer Entzückung, und Christus erscheint als allgemeiner König und Richter. Es lag also dem Apostel ganz fern, sein früheres Verhältniß zu dem auf Erden lebenden Heilande zu erwähnen. Überhaupt ist es gewiß sehr natürlich, daß Jemand bei einer wirklichen, wichtigen Geschichte, die er selbst erlebt und woran er Theil genommen, sein persönliches Verhältniß zur Hauptperson der Geschichte nachweiset. Dies fordert schon die historische Treue. Dagegen in dem Anfange der Apokalypse, wo sich die epistolische Form findet, zeichnet der Apostel sein persönliches Verhältniß zu Christo nicht undeutlicher, als in der Epistel; er nennt sich in beiden Büchern einen Augenzeugen des Lebens Christi. Auch am Ende der Apokalypse zeigt sich etwas Persönliches. Nachdem nämlich der Verfasser Cap. 22, 17 die heilige Sehnsucht der Erlöseten im Allgemeinen nach der Wiederkehr des Heilandes geschildert hat, sagt er in seinem eigenen Namen v. 20 von derselben Sehnsucht erfüllt: Amen, komm Herr Jesus. Selbst der Umstand, daß es hier heißt: Jesus, nicht Christus oder Jesus Christus (v. 21), scheint mir auf ein inniges persönliches Verhältniß zu dem einst auf Erden lebenden Heilande hinzudeuten und eine Sehnsucht nach einem erneuten ähnlichen Liebesverhältnisse zu enthalten. Freilich würde dieses Verhältniß und diese Sehnsucht auch zu andern Personen passen, doch besonders zu dem Apostel Johannes. Nimmt man aber alle die obengenannten Umstände hinzu und noch dieses, daß der Apostel auch sonst solche feine Andeutungen liebt, so finden wir das obige Resultat in der feinsten Beziehung bestätigt. Betrachten wir endlich den Charakter des Verfassers der Apokalypse, so finden wir auch hier den Apostel Johannes wieder. Der Apokalyptiker ist ein entschiedener, energischer, feuriger Mann. In ihm ist die feurigste Liebe Christi und in dieser liebt er auch seine Brüder; daher die apokalyptische Ermahnung und Tröstung. Diese Liebe zu Christo ist von der Art, daß

ihn jede Nichtanerkennung Christi mit dem größten Unwillen erfüllt, daß er die verstockten Feinde Christi auch mit den größten äußerlichen Strafen überschüttet und sie zuletzt in dem Feuerpfuhle ewig brennen läßt. Wie sehr erinnert nicht Apok. 20, 9 an den Johannes, der einst auch, wie Elias, die Feinde Christi mit Feuer vertilgen wollte; ebenso Apok. 6, 10, dieselbe Ungeduld und Rache wird den Märtyrern zugeschrieben, welche einst Johannes in Beziehung auf die unfreundlichen Samaritaner hegte. Doch sehen wir einen wesentlichen Fortschritt, die Anerkennung der Langmuth Gottes. Daher die vielen Mittel, welche zur Buße rufen, daher die langsame Entwicklung der Zukunft Christi. Aber die feurige energische Entschiedenheit, welche nirgend zwischen dem Guten und Bösen weichlich vermittelt, sehen wir auch im Evangelio und der Epistel; das Furchtbarste, wenn es Wahrheit ist, scheuet sich nicht der Apostel auszusprechen oder erzählt es als Worte Christi. Siehe Ev. Cap. 3, 36. 5, 29. 8, 44. 13, 2 und 27. 17, 12. 1. Ep. 5, 16. In diesen Stellen sieht man denselben Zorn, den der Apokalyptiker gegen die Feinde Christi hegte. Von der andern Seite zeigt auch der Apokalyptiker das innige, zarte, wehmüthige Mitgefühl des Johannes Apok. Cap. 4 und 5.

Den exegetischen Augenschein, daß der Apostel Johannes der Verfasser der Apokalypse sei, sucht Dr. Lücke zunächst durch einige allgemeine Beobachtungen etwas zu schwächen. Dr. Lücke sagt nämlich (Einleitung in die Offenbarung § 38). »Aber allerdings erregt es Bedenken, daß Johannes unter den Aposteln der Einzige sein soll, der ein so ausführliches prophetisches Werk schrieb. Man kann sich denken, daß der Apostel mehr und anders zu thun hatte, als lang ausgesponnene Apokalypsen zu schreiben«. Aber der Apostel war auch der Einzige, welcher ein solches pneumatisches Evangelium, vielleicht der Einzige, welcher ein Evangelium überhaupt schrieb. Was aber ein Apostel hätte thun sollen, können wir a priori gar nicht bestimmen. Wenn Paulus bei einem unruhigen

und unstäten Leben größere Sendschreiben abfassen konnte, warum sollte auch nicht Johannes ein Sendschreiben in irgend einer Art verfertigen können, zumal, da er grade durch den eigenthümlichen Inhalt desselben in der traurigen Zeit so sehr trösten und stärken konnte; auch mußte er sich gedrungen fühlen, diese herrliche Entzückung mitzutheilen. Wenn Paulus sich seiner ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις rühmen konnte 2. Kor. 12, 1, so konnte auch der Apostel Johannes dergleichen haben und beschreiben. Diese freilich auch nach Dr. Lücke nicht sehr großen Bedenklichkeiten gegen den Apostel, als den Verfasser, scheinen mir gar nicht da zu sein. Schon sichrer ist, was Dionysius, indem er den Kreis der Vergleichung enger zieht, bemerkt, daß, während der Apostel Johannes sich weder in seinem Evangelio noch in seiner Epistel nenne, der Apokalyptiker gleich im Anfange seinen Namen angebe, Cap. 1, 1 und eben so Cap. 1, 9. 22, 8, gleichwohl bei aller Wiederholung seines Namens sich doch nicht genug und so charakterisire, wie der Apostel Johannes im Evangelio gewohnt sei, »als den Jünger, den der Herr lieb hatte, der an des Herrn Brust lag, der den Herrn selber gesehen und gehört habe«, und da es mehre Johannes gegeben, warum, meint Dionysius, nenne er sich nicht bestimmt »Johannes, Bruder des Jacobus« (Lücke, Einleitung in die Offenbarung Seite 359). Dr. Lücke selbst hat diese Schwierigkeit so weit beseitigt, daß sie wenigstens nichts entscheidet. Neben der Verschiedenheit der Schriften weisen wir auf die Zeit hin; gerade solche Besonderheiten, als die Johanneische, seinen Namen nur anzudeuten, können mit der Zeit erlernt und verlernt werden; oder der Apostel konnte es nothwendig erachten, dem ersten Buche, welches er schrieb, seinen Namen vorzusetzen, Kolthoff l. l. § 16. Durch das, was wir oben bemerkt haben, glauben wir indeß, diese Schwierigkeit, welche Dionysius erhebt, völlig beseitigt zu haben.

Es werden außerdem noch zwei Stellen, Apok. 18, 20 und Cap. 21, 14, angeführt, welche den exegetischen Schein, daß der

Apoſtel der Verfaſſer der Offenbarung ſei, einigermaßen verringern ſollen (Lücke, Einleitung in die Offenbarung § 42). Wenn nun auch die Apoſtel Cap. 18, 20 bereits als Abgeſchiedene gedacht werden, ſo kann doch der Apoſtel Johannes auf keine Weiſe zu dieſen Abgeſchiedenen gehören; vielmehr war er noch ſehr rüſtig, da er erſt lange nach Galba's Regierung ſein Evangelium ſchrieb. Übrigens iſt dieſe Stelle, als ein Beweis gegen den Apoſtel Johannes, als den Verfaſſer der Apokalypſe von Dr. Lücke ſelbſt und von Kolthoff l. l. § 14 völlig entkräftet. — Die andere Stelle Apok. Cap. 21, 14 ſagt, die Mauer des himmliſchen Jeruſalems habe: θεμελίους δώδεκα καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου. Hierin findet man einen Widerſpruch gegen die apoſtoliſche Beſcheidenheit. Dagegen wird, wie auch Dr. Lücke anerkennt, mit Recht bemerkt, daß mit der apoſtoliſchen Beſcheidenheit immer ein Bewußtſein von der Hoheit und Würde des apoſtoliſchen Amtes verbunden ſei; und Paulus trage kein Bedenken Eph. 2, 20 zu ſagen, die chriſtliche Gemeinde ſei gebauet auf den Grund der Apoſtel und Propheten (1. Kor. 15, 10); endlich der apokalyptiſche Styl erlaube Manches, was dem Evangelio und den Briefen fremd ſcheine. Zu dieſem apokalyptiſchen Style rechnen wir die Zwölfzahl der Apoſtel, welche Dr. Lücke, weil er dadurch den Apoſtel Paulus ausgeſchloſſen meint, für unjohanneiſch hält. Die ganze Zahlenſymbolik würde zerſtört ſein, wenn der Verfaſſer, um auf Paulus Rückſicht zu nehmen, von dreizehn Apoſteln geſprochen hätte. An einer andern Stelle ſagt Dr. Lücke ſelbſt (Commentar zum Johannes, Th. 1, S. 18): die apokalyptiſche Siebenzahl der Gemeinden ſchließt die früher ſchon vorhandenen Gemeinden von Coloſſä und Hierapolis nicht aus. Warum ſollte nun hier die Zwölfzahl der Apoſtel den Paulus ausſchließen? Eben ſo wenig wie ſie den Judas Iſchariot einſchließt, ſchließt ſie den Paulus aus. Um die Zwölfzahl zu behalten, wird Apok. 7, 6 der Stamm Dan ausgelaſſen. Auch ſonſt iſt die Zwölfzahl etwas Abgeſchloſſenes 1. Kor. 15, 3.

Ferner fordert auch der Zuſammenhang der Stelle Apok. 21, 12 — 14, in der dieſe apokalyptiſche Zwölfzahl herrſcht, die Zwölfzahl der Apoſtel. Es iſt die Rede von zwölf Thoren, zwölf Engeln, von den zwölf Stämmen Iſraels, dann folgen die zwölf Apoſtel. Ähnlich, wie wir, faßt auch Kolthoff die Stelle auf. Wir können nicht zugeben, daß durch dieſe beiden Stellen Apok. 18, 20 und Cap. 21, 14 der exegetiſche Augenſchein, daß der Apoſtel Johannes der Verfaſſer der Apokalypſe ſei, auch nur im Mindeſten vermindert werde.

Wie von der einen Seite die Andeutungen der Apokalypſe über ihren Verfaſſer nur auf den Apoſtel Johannes führen; ſo treffen von der andern Seite bei ihm alle Umſtände zuſammen, um ihn zum Empfängniß einer Offenbarung und zur Abfaſſung eines apokalyptiſchen Werkes zu befähigen. Sein längeres Wirken als Judenapoſtel nöthigte ihn zu einer fortdauernden Beſchäftigung mit dem A. T., beſonders mit den Propheten, weil dieſe den Meſſias und ſein Reich vorzugsweiſe weiſſagen. Eine genaue Bekanntſchaft des A. T., ſowohl der LXX, als auch des Grundtextes (Ev. 19, 37. Apok. 1, 7), finden wir in ſeinem Evangelio. Kolthoff l. l. § 18.

Daß Johannes auch mit rabbiniſcher Kunſt und Wiſſenſchaft ſich beſchäftigt habe, finden wir ſchon a priori nicht unwahrſcheinlich; denn ein zur Myſtik und Contemplation geneigtes Gemüth mußte hier manches Anziehende finden; ſein Wirken, das ſich weniger mit den äußern Verhältniſſen der Gemeinde befaßte, gab ihm einige Muße; endlich der edle Keim der rabbiniſchen Kunſt liegt im A. T. ſelbſt, namentlich im Ezechiel und Daniel. Beiläufig bemerken wir hier, daß wir mit Kolthoff, der die ganze apokalyptiſche Kunſt unmittelbar aus dem A. T. herleitet (l. l. § 26), nicht einverſtanden ſind. Stellen wenigſtens, wie Apoc. 13, 18 Cap. 20, 1 ff., haben keine Parallelen im Alten Teſtamente; am wenigſten möchte ich ſie mit Jer. 25, 26. 51, 41 vergleichen. Wenn Johannes ſpäter, als er in griechiſchen Ländern war,

Zeit und Fähigkeit hatte, ſich griechiſche Weisheit anzueignen, um dadurch auch bei den Gebildeten dem Evangelio mehr Eingang zu verſchaffen, ſo konnte er früher eben ſo die altteſtamentliche Gnoſis mit rabbiniſcher Kunſt verbinden. Man bedenke ferner, er lebte dreißig Jahr und länger nach Chriſti Entfernung von der Erde unter Juden. Wir finden darin gerade denſelben Mann, der nach den Umſtänden zuerſt rabbiniſche Weisheit, dann griechiſche mit dem Evangelio verband. Man beruft ſich auf Apok. 4, 13, wo Johannes ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης genannt wird, um ihm die rabbiniſche Wiſſenſchaft abzuſprechen. Indeß, dieſes Urtheil fällt in die erſte Zeit nach Chriſti Tode; es kann uns auf keine Weiſe für die ganze folgende Zeit binden. Damals wußte auch Johannes nichts von griechiſcher Weisheit; auch ſtand ihm ſchwerlich die genauere Kenntniß des A. T. zu Gebote. So kann der Umſtand, daß in der Apokalypſe rabbiniſche Kunſt enthalten iſt, nicht dazu dienen, dem Apoſtel dieſes Werk abzuſprechen. Hatte er aber dieſe Kunſt, ſo mußte er ſie in einem Werke, wie die Apokalypſe, vornehmlich anwenden. Auch Paulus verband rabbiniſche Kunſt mit einiger Kenntniß der griechiſchen Poeſie.

Daß Johannes ferner einen entſchiedenen, feurigen Charakter hatte, daß er Bilder, Symbole und Typen liebte, haben wir ſchon oben bemerkt.

Ferner machte auch das innere geiſtige Leben des Apoſtels ihn beſonders fähig, eine Offenbarung zu empfangen. Er, der Lieblingsjünger Chriſti, der an des Herrn Bruſt gelegen hatte, kannte nichts Höheres, als die Liebe des Herrn und das Bleiben in ihm; die Erinnerung an den perſönlichen Umgang mit Chriſto mußte ihn mit der größten Seligkeit erfüllen. Daher ſchon zu Jeſu Lebzeiten die Hoffnung dem Herrn in ſeinem Reiche ſo nahe als möglich zu ſein (Marc. 10, 35); daher auch gewiß die Sehnſucht, mit dem Herrn einſt wieder vereinigt zu werden. Dieſe neue, nähere Vereinigung war ihm aber damals bedingt durch die herrliche äußere

Paruſie Chriſti, welche die Apoſtel als nahe bevorſtehend erwarteten, und welche beſonders Johannes, nach einer Andeutung Chriſti (Ev. Joh. 21), die aber nicht recht verſtanden wurde, ſelbſt zu erleben hoffte. Was lag ihm näher, bei ſeinem innerlich feurigen Geiſte, als in dieſe Ausſicht ſich oft und tief zu verſenken, ſie in gedankenreichen Bildern langſam an ſich vorüber ziehen zu laſſen; er war ja ſchon zu den Zeiten Chriſti von den Bildern des vollendeten meſſianiſchen Reiches erfüllt Marc. 10, 35.

In ſolchen Situationen ſeines innern Lebens mußte Johannes, der die Reden Chriſti überhaupt mit ſo feinem Geiſte erfaßt hatte, an die längern bildlichen Vorträge Chriſti über ſeine Paruſie ſich vorzugsweiſe anſchließen und dieſelben weiter ausdenken. So werden wir alſo durch die Betrachtung des innern geiſtigen Lebens des Apoſtels geradezu zu dem Verhältniſſe der Apokalypſe zu den Reden Chriſti, Matth. 24 und 25, geführt. Da dieſes Verhältniß von großer Bedeutung iſt, ſo betrachten wir dieſen Punkt, mit beſonderer Berückſichtigung deſſen, was Dr. Lücke (Einleitung in die Offenbarung Seite 379) ſagt, näher. Die Grundidee der Apokalypſe — die Paruſie Chriſti zur Vollendung ſeines Reiches auf Erden und zum Gerichte — beruhet auf ausdrücklichen Erklärungen Chriſti, Matth. 24 und 25. Dieſe ausdrücklichen Erklärungen mußten auch dem Johannes bekannt ſein und müſſen, wenigſtens was die Hauptſache betrifft, in authentiſcher Form, welche eine bildliche apokalyptiſche iſt, uns überliefert worden ſein; wir würden ſonſt der Glaubwürdigkeit der Synoptiker gar zu nahe treten. Allerdings iſt die Auffaſſung und Entwickelung dieſer Idee im N. T. verſchieden Es giebt, wir wiederholen Lücke's Worte, eine mehr geiſtige, das Symbol in ſeinem wahren weſentlichen Sinne verſtehende, und eine mehr ſinnliche, Symbol und Idee mehr poetiſch zuſammenfaſſende, als verſtändig trennende Anſicht. Die erſte Anſicht muß übrigens auch von Chriſto, wenigſtens in der Hauptſache, wenn Johannis

Evangelium Glaubwürdigkeit behalten ſoll, ausgegangen ſein. Wir ſehen alſo beide Anſichten aus Chriſti Mund hervorgehen. Wenn nun Johannes eine Viſion hatte, alſo die Ideen ſchauete, ſie concret vor ſich ſah, ſo konnte er ſich nur an die zweite, die mehr ſinnliche, Idee und Symbol poetiſch zuſammenfaſſende, anſchließen. Dieſes war im Jahre 68 noch mehr der Fall, wenn die Bildung des Verfaſſers eine noch mehr jüdiſche war. Wie nun beide Anſichten von einer Perſon, von Chriſto, ausgegangen ſind; ſo konnten ſie auch von einer Perſon, am erſten von Johannes, der ſich innig an Chriſtum anſchloß, aufgenommen worden ſein. Indeſſen wird im ganzen N. T. bei allen Hauptlehren die bildliche und ideale Auffaſſung vereinigt; beide ſtützen ſich gegenſeitig, Kolthoff l. l. § 29. Dieſes ſehen wir ſogar in den Schriften des Apoſtels Johannes, einzeln genommen. So ſehr auch im Evangelio und der Epiſtel Johannis die geiſtige Anſicht von der Wiederkunft Chriſti und dem Gerichte vorherrſcht, ſo wenig ſcheint mir die ſinnliche dadurch ausgeſchloſſen zu ſein. Abgeſehen von den einzelnen Stellen, ſcheint mir dies ſchon aus der Darſtellung der Perſon Chriſti hervorzugehen; denn ſeine Doxa iſt nach dem Evangelio nicht bloß eine geiſtige, ſondern auch eine ſinnliche. Auch die Hervorhebung des jüngſten Tages und der Paruſie (Ev. 5, 28. 29. Cap. 6, 39. 11, 24. 12, 48. 1. Ep. Cap. 2, 18. 28. 4, 17. vergleiche Koloſſ. Cap. 3, 4. 1. Petr. Cap. 5, 4. Matth. Cap. 24, 3. 39. Jac. Cap. 5, 7. 8. 1. Theſſ. Cap. 2, 19. 2. Theſſ. Cap. 2, 1), ſpricht für unſere Anſicht. Von der andern Seite iſt zu beachten, daß, wie ſehr auch die Darſtellung der Apokalypſe ſinnlich iſt und ſinnlich ſein muß, doch nicht im Geringſten die geiſtige Seite fehlt. Die Vollendung des göttlichen Reiches iſt nicht bloß eine Reſtitution in das paradieſiſche Leben — welche Erwähnung des Paradieſes ganz beſonders von dem Werke ſelbſt, worin zur Darſtellung der Zukunft die aus der Vergangenheit wiederholten Ereigniſſe des vorbildlichen Gottesvolkes gebraucht werden

(Lücke, Einleitung in die Offenbarung, Seite 35), herkommt, — ſondern auch eine innere Verklärung des gegenwärtigen Lebens. Die apokalyptiſchen Briefe heben vorzugsweiſe hervor, wie nur die Reinen und Siegenden Theil haben am Reiche Gottes; eben ſo ſprechen ſie deutlich von der innern geiſtigen Wiederkunft Chriſti (Apok. Cap. 2, 5. 16. 3, 3. 20, vergleiche Ev. Cap. 14, 23) Kolthoff l. l. § 29.

Wenn nun der Apoſtel ſchon an und für ſich fähig zu halten iſt, die Paruſie Chriſti zu ſchauen, ſo war er es im hohen Grade zu der Zeit Galba's, wo die Apokalypſe geſchrieben iſt. Es waren Wehen der Zeit eingetreten, welche wohl als Erfüllung der von Chriſto ſelbſt vorhergeſagten Vorzeichen ſeiner Wiederkehr angeſehen werden konnten. Judäa und Jeruſalem waren durch innere Gräuel zerriſſen und von den Römern hart bedrängt; das römiſche Reich durch innere Kämpfe zerrüttet, der Wütherich Nero wurde wieder erwartet. Hierzu kommt die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden, die aufſtehenden Irrlehrer, die eben erduldeten Chriſtenverfolgungen und das Lauwerden Vieler in chriſtlicher Geſinnung, lauter Vorzeichen des nahen Tages des Herrn. Dann iſt auch noch beſonders in Anſchlag zu bringen der damalige ſubjective Zuſtand des Apoſtels. Der Apoſtel iſt von den Leiden der Zeit ſelbſt betroffen (Apok. 1, 10) und nach Patmos verbannt. Dieſe Lage der Dinge konnte ſeinem geiſtigen Auge, zumal ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, die er als ein Vorbild der ἡμέρας τοῦ κυρίου anſehen konnte, dieſe Anſchauung vorüberführen.

Zuletzt machen wir noch ausdrücklich auf die Stelle Ev. 12, 37 — 41 aufmerkſam. Dieſe Stelle giebt uns einen Beweis, wie nahe die Apokalyptik des A. T. dem Apoſtel Johannes liegt, und wie er dieſelbe mit chriſtlichem Geiſte aufnimmt.

Die fernere Vergleichung des Inhalts der Apokalypſe mit dem des Evangeliums und des erſten Briefes Johannis hat ihre beſonderen Schwierigkeiten, da ſie nie eine unmittelbare iſt, ſondern ſtets

eine mehrfach vermittelte sein muß. Zunächst ist die Bildung des Verfassers eine noch mehr judaisirende, als später; dann ist die Zeit durch die Fülle der Begebenheiten von bedeutendem Einflusse auf die Stimmung des Verfassers; dann sind noch besonders der eigenthümliche Stoff und die eigenthümliche Form der Apokalypse zu berücksichtigen. Die unerhörte Mißhandlung der Christen durch Nero und dessen Diener, die Gräuel des jüdischen Krieges, die schreckliche Verwirrung im römischen Reiche, die Erwartung der Rückkehr des Nero und eines dann vollends teuflischen Wüthens; alle diese Umstände hatten dem Verfasser einen flammenden Zorn, der in seinem feurigen Gemüthe leicht entspringen konnte, erregt. Dieser Zorn, den wir übrigens nicht verwerflich finden, mußte sich, als die Zeiten ruhiger geworden, als die dem Christenthum feindliche Macht nicht mehr mit so zermalmender Gewalt demselben entgegen trat, legen. Der Vergleich wird ferner ein vermittelter durch den Stoff, der behandelt wird. In der Apokalypse wird nur ein specieller Gegenstand, die Parusie Christi, abgehandelt, so, daß die Entwickelung dieses Gegenstandes in der Apokalypse, und nur die Hauptsätze desselben im Evangelio und im ersten Briefe sich finden. Da nun der Standpunkt des Verfassers aber später ein etwas anderer ist, so ist es möglich, daß irgend ein Hauptpunkt der spätern Ansicht der frühern Ausführung nicht völlig entspricht.

Endlich, und dies ist das Bedeutendste, die Vergleichung ist eine vermittelte durch die Verschiedenheit der Art der Behandlung des Gegenstandes. Im Evangelio und im ersten Briefe werden die Sachen unverhüllt und unmittelbar ausgesprochen, nicht so in der Apokalypse. Mit Rücksicht dessen, was wir oben im Anfange unsers ersten Theiles über die apokalyptische Form bemerkten, machen wir auf zwei Eigenthümlichkeiten hier besonders aufmerksam. Erstlich werden die allgemeinen christlichen Ideen in concreten Gebilden dargelegt. Dies können wir an schlagenden Beispielen nachweisen. Es heißt Apok. 2, 20 in Bezug auf den Vorsteher der

Gemeinde zu Thyatira: »Aber ich habe gegen dich, daß du lässest dein Weib Jesabel, welche spricht, sie sei eine Prophetin und lehrt und verführt meine Knechte, zu huren und Götzenopfer zu essen«. Daß diese Worte nicht buchstäblich zu verstehen sind, leuchtet von selbst ein. Das Verhältniß der Gemeinde oder wenigstens eines Theiles der Gemeinde zu ihrem Vorsteher, wird unter dem Bilde einer Ehe dargestellt, eine Vorstellung, die ächt biblisch und specifisch Johanneisch ist Ev. 3, 29. Diese ächt Johanneische Vorstellungsweise finden wir fast wörtlich Apok. Cap. 21, wo das Verhältniß der vollendeten Kirche zu Christo als das einer Braut zu ihrem Bräutigam geschildert wird, vergleiche Epheser 5, 21 ff. Da nun die angegebenen Laster, als Hurerei und das Essen des Götzenopfers, ein Anstoß der Schwachen, wahrscheinlich durch den Mißbrauch der Lehre von der christlichen Freiheit und der Gnade in dieser Gemeinde herrschend waren, und die einzelnen Mitglieder sie immer mehr verführten, wird diese Gemeinde als das Jesabel geschildert. Bekanntlich war es die berüchtigte Jesabel, die durch Einführung des unsittlichen Baalsdienstes zu den genannten Lastern einst verführte.

Es wird Apok. 13 und Cap. 19, 20 der falsche Prophet mit dem Antichrist, dem Nero, in unmittelbare Verbindung gestellt. Eine solche Verbindung ist nicht historisch, sondern ideal. Die rohe, brutale Gewalt (Nero) und die eigentliche Irrlehre (der falsche Prophet) stammen vom Teufel und unterstützen sich gegenseitig in der Bekämpfung des Christenthums; und wie die Irrlehre vom wahren Gotte abführt, so führt sie nothwendig zu den scheußlichsten Götzen, zu dem Antichrist hin. Alle Irrlehrer, falsche Propheten, Gaukler, Zauberer, welche damals mit vielem Lärme ihr Wesen trieben, werden in eine Person, den falschen Propheten schlechthin, zusammengefaßt. Wenn wir diese concreten Darstellungen erwägen, so ist es sehr natürlich, daß auch in andern Fällen zwischen dem Buchstaben und der Idee zu unterscheiden ist. So war gewiß die Vorstellung des Antichrists nicht so fest an die Person des Nero gefesselt, daß sie

sich davon, besonders später, trennen konnte. Hierher möchten auch die bestimmten Zahlen zu rechnen sein. Dies war die eine Eigenthümlichkeit der apokalyptischen Schreibart.

Die andere ist die, daß das Geistige sinnlich dargelegt wird. Hierüber giebt uns Apok. 19, 8 τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστί vollkommen Aufschluß. Dasselbe sehen wir auch Apok. 14, 4. Da man aus dieser Stelle gefolgert hat, der Apokalyptiker halte das eheloſe Leben besonders verdienstlich, so betrachten wir dieselbe etwas näher. Um nun die angezogene Stelle der Apokalypse zu verstehen, muß man Form und Inhalt wohl von einander unterscheiden. Der Verfasser ist gewiß nicht so engherzig und mönchisch gesinnt, daß er von 144000 Männern, und zwar Israeliten, das eheloſe Leben fordert oder erwartet. Vor einer solchen Ansicht war er durch die Kenntniß des Evangeliums gesichert; auch würde sie gegen die klarsten Stellen unsers Buches ganz verstoßen. Die meisten der Apostel waren bekanntlich 1 Cor. 9, 5 verheirathet. Der Apokalyptiker, der von den Aposteln eine so sehr hohe Ansicht hat Apok. 21, 14, muß nothwendig verheirathete Apostel zu der ἀπαρχή rechnen. Ehebruch, Hurerei haben im A. T. oft, und selbst beim Apostel Johannes Ev. 8, 47 eine bloß geistige Bedeutung. Huren (dies bedeutet nämlich μετὰ γυναικῶν — ἐμολύνθησαν zunächst) bezeichnet: vom wahren Gott abfallen. Allerdings bezeichnet aber das οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν mehr als, welche nicht hurten. Dieses geht aus dem Folgenden παρθένοι γάρ εἰσιν hervor. Es ist von gänzlicher Enthaltung der Weiber die Rede. Man kann sich nun aber dem Dienste Gottes entziehen, und entzieht sich ihm sehr oft, nicht nur durch Huren (durch unsittliches Handeln überhaupt), sondern auch durch die Ehe (durch an sich erlaubte, aber gemißbrauchte Verhältnisse). Aus der Ehe besonders entspringen ja so unendlich viele und mannigfaltige irdische Bedrängnisse, Sorgen und Freuden, daß nur zu oft das Gottesbewußtsein dadurch unterdrückt wird, Matth. 13, 22. Christus

aber verlangt die Unterordnung aller, auch der an sich schönsten Verhältnisse der Erde unter die Liebe zu ihm, Matth. 10, 36 u. 37. Um nun auch Apok. 14, 20 anzuzeigen, daß selbst an und für sich erlaubte Verhältnisse (die Ehe), wenn sie den höchsten Interessen vorgezogen werden, zur Sünde gereichen, steht der Ausdruck ἐμολύνθησαν. So ist also hier von solchen die Rede, welche Alles dem Reiche Gottes opfern, weder durch Sünde an und für sich, noch durch Sorgen und Freuden der Erde sich davon abbringen lassen; und unvergleichlich schön wird von ihnen gesagt: »sie sind Jungfrauen.« Selbst der Ausdruck »Jungfrauen« von Männern gesagt, scheint mir einen geistigen Sinn anzuzeigen. Diese Erklärung wird durch die folgenden Worte vollkommen bestätigt. Es heißt: »diese sind es, welche folgen dem Lamme, wohin es auch führt. Diese sind erkauft als Erstlinge für Gott und das Lamm, und in ihrem Munde ist nicht gefunden eine Lüge, denn sie sind schuldlos.« Nach unserer Auslegung gehört diese Stelle zu den schönsten des N. T.

Wenn man nun Alles zusammennimmt, die Verschiedenheit der Bildung und Gemüthsstimmung (Johannes war in einer Ekstase) des Verfassers, der Zeit, den Umfang des Stoffes und die Art der Behandlung in den vorliegenden Schriften, und wie alle diese Umstände in und mit einander wirkten, so kann die große durchgängige Verschiedenheit nicht unerwartet sein.

Nachdem wir uns also bestimmte Gränzen gezogen haben, wollen wir zur Vergleichung des Inhaltes der Apokalypse mit dem des Evangeliums und des ersten Briefes Johannis übergehen. Die Grundidee der Apokalypse ist: die Parusie Christi zur Vollendung seines Reiches auf Erden und zum Gerichte. Wir sprechen nun nach einander von Gott, als dem Urgrunde dieser Parusie, von Christo, als dem Vollzieher derselben, von dem Geiste Gottes, von den Engeln als dienenden Wesen bei der Parusie, von den Hauptfeinden des Reiches Christi und endlich von dem Verlaufe der

Paruſie. Auf ſolche Weiſe glauben wir wenigſtens die Hauptſachen behandelt zu haben. Zur Erleichterung der Überſicht theilen wir den Stoff in ſechs Paragraphen.

§ 1. Gott, der Urgrund der Paruſie Chriſti.

Gott wird in der Apokalypſe oft »der Allherrſcher (ὁ παντοκράτωρ), der da war, und der da iſt, und der da ſein wird,« genannt. Es iſt gewiß Nichts natürlicher, als daß ſich der Fromme in großen Leiden und Gefahren an die Ewigkeit und Allmacht Gottes erinnert. Dazu kommt noch, daß ὁ παντοκράτωρ den feierlichſten Namen Gottes im A. T. יְהוָה צְבָאוֹת und שַׁדַּי ausdrückt. Auch das Evangelium beruft ſich in ähnlichen Situationen auf die Allmacht Gottes Cap. 10, 29. ὁ πατήρ μου μείζων πάντων ἐστί. Da nun in der Apokalypſe von Gott die Rede iſt, wie er ſich zum Gerichte offenbaret, ſo muß nothwendig vor allem Andern ſeine Gerechtigkeit hervorgehoben werden. Auch im Evangelio, wenn die Rede iſt von dem Gerichte Gottes, wird vorzugsweiſe die Gerechtigkeit Gottes, oder Chriſti erwähnt Cap. 5, 30. 8, 16. Die Hervorhebung der Gerechtigkeit Gottes mußte um ſo häufiger in der Apokalypſe Statt finden, weil die Gemüthsſtimmung des Verfaſſers eine zornige war, und weil derſelbe dem Boden des A. T. näher ſtand.

Zur eigentlich apokalyptiſchen Einkleidung rechnen wir auch den Umſtand, daß der Verfaſſer den Namen deſſen, der den Thron des Himmels inne hat, oft nicht nennt. Dieſes treffende Bild ohne Unterſchrift iſt gewiß apokalyptiſch. Oft wird auch Gott geradezu genannt Cap. 1, 8. Vorzüglich iſt aber Gott der Gott und Vater Chriſti, mit ihm ſeit Ewigkeit in der innigſten Verbindung Apok. 1, 6. 2, 28. 3, 5 u. 21. Ev. 20, 17. Darum wird Chriſtus faſt immer neben Gott erwähnt und mit denſelben Attributen verſehen. Dieſe innigſte Verbindung Gottes mit Chriſto kommt nur bei dem Apoſtel Johannes ſo oft vor, obwohl ſie auch ſonſt erwähnt wird. Beſonders wird Gott der Vater Chriſti genannt; ja die Benennung

»der Vater« bezieht sich unmittelbar und vorzugsweise nur auf Christum; auf die Menschen nur, insofern ihre Kindschaft durch Christum vermittelt ist Ev. 1, 12. 20, 17. Es ist daher ganz Johanneisch, daß die Apokalypse den Vaternamen Gottes nicht in einer allgemeinen Bedeutung braucht. Selbst in Beziehung auf Christum wird Gott nur Apok. 1, 6, wo der eigentlich christliche Gesichtspunct des Ganzen gegeben wird, und in den Briefen »Vater« genannt. In dem übrigen Theile des Werks, wo die alttestamentliche Einkleidung mehr hervortritt, findet sich diese Bezeichnung Gottes nicht. Im A. T. wird bekanntlich Gott seltner Vater genannt. Hiemit scheint mir erklärt, warum die bei dem Apostel sonst häufige Bezeichnung Gottes »ὁ πατήρ« in der Apokalypse nicht vorkommt. Wie er nun nach Johannis Evangelio dem Sohne Alles übergeben hat, selbst das Gericht, so hat er auch in der Apokalypse ihm die Offenbarung und das Gericht übertragen. Nach der Apokalypse richtet der Vater unmittelbar Niemand. Dieser Behauptung treten keinesweges Stellen, wie Apok. 20, 9. 20, 11, entgegen. Es heißt Cap. 20, 9 in Bezug auf den letzten entscheidenden Kampf gegen die Schaaren des Gog und Magog unter Anführung des Satans selbst: »und es fuhr Feuer aus dem Himmel von Gott und verzehrte sie.« Auf den ersten Anblick scheint dieses letzte Gericht unmittelbar von Gott auszugehen. Aber man beachte, wie die Stelle eine Nachbildung der Verzehrung der Baalspfaffen durch Feuer, welche einst Elias bewirkte, ist. Ferner denkt der Apokalyptiker Christus und Gott stets in der innigsten Verbindung. Ja Christus sitzt sogar mit auf dem Throne Gottes Apok. 3, 21. 7, 17. Dann geht nach dem Evangelio jede That, welche Christus thut, von Gott aus und ist zugleich eine That Gottes, Cap. 5, 19. So konnte Johannes wohl nicht anders sagen, als: »Und es fuhr Feuer aus dem Himmel von Gott und verzehrte sie.« Diese Auffassung erhält noch Licht durch die andere Stelle Apk. 20, 11—15. Es heißt: »Und ich sah einen großen weißen Thron und den Sitzenden auf

demſelben, und von ſeinem Antlitz floh die Erde und der Himmel, und ein Ort wurde nicht für ſie gefunden. Und ich ſah die Todten, Kleine und Große ſtehend vor dem Throne, und Bücher wurden geöffnet, und ein ander Buch wurde geöffnet, welches iſt das Buch des Lebens, und gerichtet wurden die Todten nach dem Geſchriebenen in den Büchern in Gemäßheit ihrer Werke. Und es gab das Meer die Todten, die in demſelben waren, und der Tod und der Hades gaben die Todten, die in ihnen waren, und ſie wurden gerichtet, ein Jeder nach ſeinen Werken; und der Tod und der Hades wurden in den Feuerpfuhl geworfen. Dieſes iſt der zweite Tod, der Feuerpfuhl. Und wenn Jemand nicht gefunden wurde im Buche des Lebens geſchrieben, der wurde geworfen in den Feuerpfuhl.« Nach dem, was wir zu Cap. 20, 9 bemerkten, iſt Chriſtus neben dem Sitzenden auf dem Throne mit zu denken. Hierauf führt beſonders das Folgende, wo vom Eröffnen der Bücher des Gerichts, wodurch das Gericht vollzogen wird, die Rede iſt. Dieſes Eröffnen der Bücher iſt ein Werk Chriſti, das ihm vom Vater gegeben iſt Apok. 5, und 21, 27 wird von dem Buche des Lebens des Lammes ausdrücklich geſprochen. Daß Chriſtus der Vollzieher des Gerichts ſei, geht poſitiv und unmittelbar aus Cap. 22, 12 hervor. Hier ſagt Chriſtus: »Siehe, ich komme bald und mein Lohn mit mir, zu geben einem Jeden, wie ſein Werk ſein wird.«

Auch die andere Seite des Verhältniſſes Gottes zu Chriſto, daß der Vater größer ſei, als der Sohn, iſt in der Apokalypſe eben ſo wie im Ev. Joh. beſtimmt ausgedrückt. Dieſes Größerſein des Vaters iſt nach dem Evangelio die ewige, abſolute Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, wie dies ſchon durch die Ausdrücke πατήρ und υἱός ausgedrückt wird. So auch in der Apokalypſe. Nur Gott der Vater wird παντοκράτωρ genannt. Obwohl Chriſtus als ewig bezeichnet wird Apok. 1, 17, ſo iſt er doch nur die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ Cap. 3, 14. Daſſelbe zeigen auch die Ausdrücke πατήρ und υἱός an Cap. 1, 6. 3, 21; vergleiche auch Apok. 1, 1.

2, 27. Ev. 5, 20 ff. 10, 18. 17, 7 ff. Da nun Gott der Urgrund und das Urbild Chriſti iſt, deſſen Weſen die ewige Liebe ausmacht Apok. 1, 5, ſo muß auch Gott die ewige Liebe ſein.

Weil nun Gott der Gott und Vater des Herrn Jeſu iſt, ſo iſt er auch der Gott und Vater derer, die Chriſto angehören. Darum heißt es Cap. 21, 7: »Ich will ihm (dem Siegenden) ein Gott ſein, und er wird mir ein Sohn ſein.« Dies iſt daſſelbe, als wenn Chriſtus im Evangelio Johannis Cap. 20, 17 ſagt: »Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater, und zu meinem Gott und zu eurem Gott.« Die Form des Gedankens iſt in der Apokalypſe altteſtamentlich, LXX. 2 Sam. 7, 14. Kolthoff l. l. § 21. Nach dem Gerichte ſchafft Gott eine neue Welt Apok. 21, 5. Dies mußte auch das Evangelium lehren, weil Gott nach ihm Schöpfer iſt Cap. 1, 1—18. In dieſer neuen Schöpfung giebt nun Gott — in engſter Verbindung mit Chriſto — ſeine Liebe und Herrlichkeit auf ewige unausſprechliche Weiſe kund Cap. 21—22, 4. Dieſes Letztere iſt ſowohl allgemein bibliſch, als ſpecifiſch Johanneiſch. Aber auch das Gegenſtück, der göttliche Zorn gegen die Chriſto Glauben Verſagenden, findet ſich, wie im Evangelio, ſo auch in der Apokalypſe. Ev. 3, 36 heißt es: »Der aber an den Sohn nicht glaubt, wird nicht Leben ſehen, ſondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.« Eben ſo werden in der Apokalypſe der Antichriſt, der falſche Prophet, alle ihre Schaaren, der Satan ſelbſt mit dem Gog und Magog, welche alle an den Sohn nicht glauben, in den Feuerpfuhl auf ewig geſtoßen, alſo der Zorn Gottes bleibt auf ihnen, und ſie ſehen kein Leben. Man beachte noch die gleiche, gegenſeitig ſich ergänzende Vorſtellung. In der Apok. 21, 8 wird der Feuerpfuhl als ein Tod im eminenten Sinne dargeſtellt; das Gegentheil davon muß alſo Leben im eminenten Sinne ſein, alſo gerade das, was ζωή Ev. 3, 36 iſt.

Eine beſondere Übereinſtimmung der Apokalypſe und des Evangeliums zeigt ſich in der Vorſtellung von der Herrlichkeit Gottes; dieſe Übereinſtimmung tritt um ſo deutlicher hervor, da die Ver-

gleichung hier eine unmittelbare ſein kann. Die Herrlichkeit Gottes wird beſonders Apok. 4 u. 5, 11 u. 15 dargeſtellt. Dieſe Darſtellung lehnt ſich an das A. T., beſonders an Jeſaias Cap. 6 und Ezech. Cap. 1. Der Apokalyptiker ſieht in der Entzückung den Himmel als einen geöffneten Raum, in dieſem Gott auf einem herrlichen Throne ſitzend, umgeben und angebetet von himmliſchen Weſen. Von hier aus regiert er die ganze Welt, denn zur Rechten hat er das große Schickſalsbuch Cap. 5, und die ſieben Geiſter, welche vor ſeinem Throne ſind, gehen von hieraus zur ganzen Erde. Zugleich ſieht der Seher Cap. 15, 5—8 einen Tempel Gottes im Himmel. Eben ſo dachte ſich der Verfaſſer des Evangeliums, wenn er in gleicher Stimmung war, den Himmel als einen geöffneten Raum, als den eigentlichen Sitz Gottes, von wo er die Welt leitet. Die göttlichen Kräfte, als concrete Geiſter dargeſtellt, gehen herab vom Himmel, alſo von Gott zur Erde Ev. 1, 52. Ferner dachte ſich der Evangeliſt Gott auf einem Throne ſitzend im Tempel; denn er ſagt Cap. 12, 41: »Dieſes ſprach Jeſaias, als er ſah ſeine Herrlichkeit.« Der Evangeliſt unterſchreibt alſo hier die Viſion des Jeſaias. Daß Johannes dies von der Herrlichkeit Chriſti verſteht, kann uns hier gar nicht ſtören.

§. 2. Chriſtus, der Vollzieher der Paruſie.

Schon früher haben wir nachzuweiſen geſucht, daß die Beziehung des λόγος τοῦ θεοῦ der Apokalypſe von dem Logos des Evangeliums und des erſten Briefes Johannis in der Hauptſache nicht abweiche. Was nun aber die Ausführung der Logosidee betrifft, ſo iſt allerdings dieſe im Evangelio ausführlicher; welcher Umſtand aber ſchon aus dem Umfange der Apokalypſe vollkommen gerechtfertigt wird. Die Apokalypſe beſchreibt ja nur die Wiederkehr und Offenbarung Chriſti zum Gerichte und nimmt auf andere Verhältniſſe nur beiläufig Rückſicht. Merkwürdig und gerade unſerer

Darſtellung ſehr willkommen iſt auch, daß Apok. 3, 12 von einem neuen Namen Chriſti geſprochen wird. Dieſen neuen Namen erklären wir für den λόγος τοῦ θεοῦ. Es heißt Apok. 19, 13: »Er (Chriſtus) hat einen geſchriebenen Namen, welchen Keiner weiß, als er ſelbſt, — und es wird genannt der Name deſſelben der Logos Gottes.« Jede beſonnene chriſtliche Philoſophie muß unbedingt anerkennen, daß der Begriff des Logos Gottes von ſo unendlicher Bedeutung iſt, daß eine vollkommene Erkenntniß davon nur Chriſtus haben kann. So verſtehen wir die Worte: den Keiner weiß, als er ſelbſt. Dieſer Name war aber in der That ein neuer. Johannes, dem nach ſeiner früheſten Stellung der Begriff des Logos unbekannt ſein mußte, hat ihn kürzlich durch Verkehr mit Griechen kennen gelernt und auf Chriſtus angewandt. Wie nun das Evangelium ein ewiges, vorweltliches Sein Chriſti in der innigſten Vereinigung mit Gott lehrt Cap. 1, 1—18. 8, 58. 17, 5. 1 Epſt. 1, 1, ſo auch in der Apokalypſe. Chriſtus iſt der Erſte und Letzte, das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende, Apok. 1, 17. 22, 12. Weil er aber auch der Sohn Gottes Apok. 2, 15, der Logos Gottes, der Anfang der Schöpfung Gottes Cap. 3, 14, und weil Gott auch ewig iſt, ſo muß er mit Gott in der innigſten Verbindung ſeit Ewigkeit geweſen ſein. Freilich fehlt der Ausdruck des Evangeliums θεὸς ἦν ὁ λόγος in der Apokalypſe; aber auch im erſten Briefe kommt er nicht vor. Was aber den Inhalt deſſelben betrifft, ſo iſt er eben ſo gut in der Apokalypſe, als im erſten Briefe zu finden. Dieſes geht aus den vielen gleichen Attributen Gottes und Chriſti hervor. Chriſtus wird neben Gott von den himmliſchen Geiſtern angebetet Apok. 5, er iſt mit Gott der Tempel im neuen Jeruſalem, er iſt mitten auf dem Throne Gottes Apok. 7, 17 und regiert neben Gott die Seligen Apok. 22, 1—3, er hat die Schlüſſel des Todes und der Unterwelt, er hat die ſieben Geiſter, welche vor dem Throne Gottes ſtehen, Cap. 5, 6, ſeine Worte ſind die des Geiſtes (vergl. den Anfang und das Ende eines jeden apokalyptiſchen

Briefes), ja, eine und dieſelbe That wird gleich nach einander als Gottes und Chriſti bezeichnet Apok. 22, 6. 16. Das eben Angegebene bezeichnet auch die Johanneiſche Einheit des Vaters und Sohnes. Obwohl nun die Weltſchöpfung durch Chriſtum Joh. Ev. 1, 3 nicht ausdrücklich in der Apokalypſe erwähnt wird, ſo ſteht doch nicht das Mindeſte entgegen, daß der Verfaſſer ſie ſich dachte. Die beſondere Erwähnung lag durchaus nicht im Intereſſe der Apokalypſe. Die Logosidee wird nun noch weiter im Evangelio ausgeführt, aber ſieht man auf die Verſchiedenheit des Stoffes und der Form, ſo wird man nichts Widerſprechendes finden. Dieſer Logos Gottes ward einſt Menſch, denn er iſt geſtorben Cap. 1, 6. 5, 9. 11, 8. Der beſtimmte Ausdruck Ev. 1, 14 »καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« iſt nicht in der Apokalypſe zu leſen, eben weil die beſondere Apologetik des Evangeliums und des erſten Briefes in Beziehung auf ſolche, welche die wahrhaft menſchliche Erſcheinung Chriſti leugneten, nicht da war. Sein Tod iſt die Folge und der Beweis ſeiner Liebe Apok. 1, 5. Es iſt ſehr zu beachten, wie wir auch ſchon oben angedeutet haben, daß das participium praesentis mit dem des Aoriſtus verbunden iſt, τῷ ἀγαπῶντι καὶ λούσαντι. Die Liebe iſt gedacht, als das dem Reinigen, als einer einmaligen That Vorhergehende, es Bewirkende und immer Fortdauernde. Gerade dieſe dauernde Liebe des Erlöſers, welche ſich vorzüglich im Tode bethätigt hat, iſt nach dem Evangelio das Weſen Chriſti. An dieſe Stelle Apok. 1, 5 lehnt ſich auch die Johanneiſche Lehre von Chriſto, als dem menſchlich erſchienenen Urbilde der Liebe. Dieſe Lehre weiter auszuführen, liegt gar nicht im Plane des Werkes, welches nicht von dem menſchlich erſchienenen, ſondern von dem wiederkehrenden und richtenden Chriſto handelt. Der eben erwähnte Liebestod Chriſti iſt es gerade, welcher nach dem Ev., der Epiſtel und der Apokalypſe die Gemeinſchaft des Heils geſtiftet hat und ſich fortwährend kräftig und ſegensreich erzeigt Apok. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11. 14, 4. 1 Ep. 1, 5—9. 2, 2. 5, 6—9. Ev. 6, 51. 10, 15. 18. 11, 51.

Sogar findet sich eine Übereinstimmung in dem Einzelnen. Auch die erste Epistel Johannis stellt bestimmt das Blut Christi, als von Sünden reinigend, dar 1 Epst. 1, 7—9. In Bezug auf diesen Liebestod heißt es Apok. 1, 5: »Und er machte uns zum Königreiche, zu Priestern seinem Gott und Vater«, er verschaffte uns durch seinen Tod die herrlichste und heiligste Gemeinschaft mit Gott, Ev. 17, 19 u. 22. Man beachte, daß in der Apokalypse wie im Evangelio diese Mittheilung der Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes als eine schon geschehene dargestellt wird. Der Versöhnungstod, die Spitze also des ganzen Werkes Christi, ist der Grund seiner Verherrlichung, daß er das Schicksalsbuch öffnet, also Theilnehmer ist der göttlichen Regierung. Diese ursächliche Verbindung des Werkes Christi auf Erden mit seiner Verherrlichung ist auch Ev. 17, 4—5 ausgedrückt. Es heißt: »Ich habe dich verherrlicht auf Erden; das Werk habe ich vollbracht, das du mir gegeben hast, damit ich es thun sollte, und nun, (weil ich dein Werk auf Erden vollbracht habe) verherrliche mich, du Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich hatte, ehe die Welt war, bei dir.«

In der Apokalypse wird besonders auch die leibliche Abstammung Christi hervorgehoben. Er heißt der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel und das Geschlecht Davids, Cap. 5, 5. 22, 16. Er wird Cap. 12, 5 als der Sohn der Theokratie, der die Völker, die durchaus verstockten Menschen, weiden soll mit der eisernen Ruthe, dargestellt. Diese Bezeichnungen sind in einem jüdisch-prophetischen Werke recht an ihrem Platze. Besonders aber ist die letzte passend für die zürnende Gemüthsstimmung des Apostels, da so viele verstockte Menschen dem Werke Christi so feindlich gegenüber standen. Aber auch das Evangelium legt auf die leibliche Abstammung Christi besonders Gewicht, Ev. 4, 22. Es heißt: Das Heil aber ist aus den Juden. Vergl. auch Ev. 7, 42. Ferner kennt das Evangelium einen eifrigen kämpfenden Christus Cap. 2, 12—22. Dieses liegt

auch schon in der Vorstellung, daß Christus die Welt überwindet. Ev. 16, 33.

Wie gesagt, es ist in der Apokalypse vorzugsweise von einem erhöheten Christus die Rede. Als erhöheter Christus erscheint er zunächst Cap. 1, 12–16. Diese Erscheinung zeigt schon hin auf Cap. 19, und die Darstellung läßt sich ziemlich genau als Johanneisch nachweisen. Als Menschensohn wird der erhöhete Messias auch nach dem Evangelio Cap. 5, 28 bezeichnet, vornehmlich in Bezug auf das Gericht. Aus dieser Bezeichnung folgt, daß er als eine menschliche Gestalt mit einem königlichen Schmucke näher geschildert werden mußte. Die weiße Farbe ist nach Ev. 20, 12 die himmlische, göttliche Farbe. Da nun diese Farbe sich auf Erden am reinsten in feiner Wolle und Schnee darstellt, so werden sehr natürlich Christi Haupt und Haare als weiß, wie Schnee und Wolle, bezeichnet. Seine Augen mußten aber noch glänzender bezeichnet werden, und kein Vergleich lag näher als der mit einer Feuerflamme. Da die ganze Gestalt, die bis dahin als glänzend geschildert ist, und weil sie eine himmlische war, wohl nicht anders beschrieben werden konnte, so sind auch die Füße glänzend wie Glüherz, womit auch die Stärke bezeichnet wird. Sehr schön werden die Augen glänzender, als die Füße geschildert. Wenn nun eine solche Erscheinung sprach, so mußte sie eine laute, erhabene Stimme haben. Um diese zu bezeichnen, lag die Vergleichung mit einer Posaune, mit einem Donner und mit dem Rauschen des Wassers gleich nahe. Wenn nun einmal nach apokalyptischer Weise die sieben Vorsteher der Gemeinden als sieben Sterne bezeichnet werden, so muß der Menschensohn sie in seiner Rechten haben, womit seine Herrschaft angedeutet wird. Ferner, daß aus seinem Munde ein zweischneidiges, scharfes Schwert herausgeht, ist durchaus Johanneisch. Diese letzte Bezeichnung steht in besonderer Beziehung auf Apok. 19, 21, nach welcher Stelle die Gottlosen durch dieses Schwert am Tage des Gerichts getödtet werden. Das Evan-

gelium vergleicht Cap. 15, 1 ff. das Wort Christi mit einem Winzermesser, welches also aus seinem Munde hervorgeht; Cap. 12, 48 sagt Christus: »das Wort, welches ich geredet, jenes wird den Gottlosen richten (strafen, tödten, da es ihm die ζωὴ αἰώνιος abspricht).« Da nun Apok. 1, 16 in Bezug auf Apok. 19, 21 von einer förmlichen Schlacht die Rede ist, so kann das Wort Christi nicht als Winzermesser, sondern als Schwert bezeichnet werden, Eph. 6, 19. Zuletzt wird das Gesicht des Messias mit der Sonne in ihrer höchsten Kraft verglichen, die bestimmte Vergleichung Christi mit der Sonne lag dem Johannes sehr nahe, der Ev. 8, 12 Christum das Licht der Welt und Cap. 11, 9 die Sonne das Licht dieser Welt nennt. Ein solches Bild konnte schon der Evangelist entwerfen, wenn ihm auch nicht Daniel Cap. 10, 6 bestimmt voraufgegangen wäre. Doch, da er den Daniel kannte, so mußte ihm diese Stelle vorschweben, und er benutzte sie mit eigenthümlichem Geiste.

Christus ist der Herr der Gemeinden, er ist gegenwärtig in den Gemeinden, er ist in der Mitte der sieben Leuchter Apok. 1, 12 und wandelt dazwischen Cap. 2, 1. Als gegenwärtiger Herr weiß er alle Verhältnisse der Gemeinden; er, der vorzugsweise der Sohn Gottes ist (also μονογενής) und den ganzen göttlichen Geist der Erkenntniß und Kraft hat, ermahnt, straft, lobt, tröstet. Ferner fordert Christus Entschiedenheit, denn den Lauen will er aus seinem Munde auswürgen, dieser kann nicht in Gemeinschaft bleiben. Diese Entschiedenheit verlangt besonders das Evangelium Cap. 12, 42 ff. und 1 Epst. 3, 8—10 (siehe Dr. Lücke zu diesen Stellen). Da Christus Liebe ist, so ist auch seine Züchtigung Liebe Apok. 3, 19. Diese Züchtigung der Liebe liegt auch im Evangelio Cap. 15, 1. Christus ist ferner der Heilige und Wahrhaftige, der den Schlüssel Davids Apok. 3, 7 und den Schlüssel des Todes und des Hades hat Cap. 1, 18, wodurch die vollkommene Gewalt Christi im Reiche Gottes bezeichnet wird. Diese Vorstellung, daß Christus im Hause Gottes vollkommen Gewalt hat, findet sich bestimmt im Evangelio

Cap. 14, 1 ff. 6, 37. Merkwürdig ſind noch zwei Benennungen Chriſti. Er wird Apok. 3, 14 der Amen genannt. Ev. 14, 6 heißt Chriſtus die Wahrheit. Wenn man nun dieſe abſtracte Bezeichnung in die concrete altteſtamentliche der Apokalypſe überſetzt, ſo hat man »der Amen.« Die andere Bezeichnung iſt: der treue Zeuge Apok. 3, 14. Als Zeugniß wird von Johannes das Werk Chriſti, ſowohl während ſeines Erdenlebens Ev. 3, 32, als auch nach ſeiner Erhöhung aufgefaßt 1 Epſt. 5, 8.

Dr. Lücke vermißt, daß in der Apokalypſe Chriſtus σωτὴρ τοῦ κόσμου genannt wird. Dieſe Bezeichnung iſt aber ſelbſt im Evangelio nur ſelten, und wegen des Wortes κόσμος, deſſen Fehlen in der Apokalypſe wir oben zu erklären geſucht haben, noch weniger zu erwarten. Übrigens zieht ſich dieſe Idee durch die ganze Apokalypſe, beſonders Cap. 5, 9. 7, 9. 21, 24 ff. 22, 2 ff., vergleiche Ev. 10, 16. 11, 51. 12, 20 ff. Apok. 7, 10 wird beſtimmt die σωτηρία der Menſchen Chriſto zugeſchrieben. Dr. Lücke vermißt ferner in der Apokalypſe die Bezeichnung Chriſti als unſeres ewigen Fürſprechers bei Gott. Dieſe Vorſtellung kann in der Apokalypſe fehlen; ſie gehört nicht eigentlich zu dem Hauptthema derſelben, der Wiederkehr Chriſti zum Gerichte. Eine andere Frage iſt aber, ob nicht deutlich die Vorſtellung von Chriſto, unſerm ewigen Fürſprecher, implicite in dem Gedankenkreiſe der Apokalypſe ſei. Wenn Chriſtus ὁ ἀγαπῶν Apok. 1, 5, alſo der ewig abſolut liebende genannt wird, und Cap. 3, 5 geſagt iſt: »Ich (Chriſtus) will den Namen des Siegenden vor meinem Vater und ſeinen Engeln bekennen —« ſo kommen dieſe Gedanken ſchon der Vorſtellung von Chriſto, unſerm ewigen Fürſprecher, näher. Noch mehr aber liegt in der Stelle Apok. 12, 10. Der Teufel wird »der Verkläger unſerer Brüder, welcher ſie vor unſerm Gott Tag und Nacht verklagt,« genannt. Nach der ganzen Darſtellung des Buches iſt Chriſtus das abſolute Gegentheil des Teufels. Wenn alſo der Teufel der ewige (wenigſtens bis zu ſeinem endlichen völligen Sturze) Ver-

kläger der Menschen ist, so muß Christus (wenigstens bis zur Vollendung des göttlichen Reiches) der ewige Fürsprecher bei dem Vater sein. Christus ist Weltrichter. Er erscheint nach Apok. 14 auf einer weißen Wolke sitzend. Der Menschensohn hat auf seinem Haupte einen goldnen Kranz und in seiner Hand eine scharfe Sichel. Das Gericht wird mit einer Ernte verglichen. Nach dem Evangelio ist ja auch Christus ein König Cap. 18, 33. 1, 50, und zwar der größte König, der mit dem Vater Eins ist. Diese Vorstellung, daß Christus ein König ist, war aber dem Johannes besonders früher sehr geläufig (Marc. 10, 35). Eben so ist er Weltrichter, weil er der Menschsohn ist; auch ist nach dem Evangelio die weiße Farbe die himmlische. Das Bild der Ernte, welches einst Christus selbst zur Bezeichnung des Gerichts gebraucht (Matth. 13, 39), muß dem Verfasser nicht unbekannt sein.

Derselbe Gedanke, nur in anderer Form, findet sich Apok. 19, 11—21. Nach dem Evangelio wird das Werk Christi bestimmt als ein Sieg über die Welt dargestellt. Cap. 16, 33. Ein Sieg aber ohne Kampf ist ein Unding. Diese Vorstellung des Kampfes finden wir in der Apokalypse sinnlich ausgeführt. Eine solche sinnliche Ausführung liegt, wie wir oben bemerkten, im Wesen der Apokalyptik. Das Thier, der Antichrist und die Könige der Erde, also der Kosmos, kämpfen mit dem Messias und seinem Heere. Wie wenig aber die ganze Darstellung grobsinnlich zu nehmen ist, geht aus Vers 8, 14 und 18 hervor. Auffallend ist, daß nach Cap. 17, 14 die Erwählten des Messias und nach Cap. 19, 14 die Heere des Himmels gegen den Antichrist mitkämpfen. Doch wenn eine Schlacht dargestellt werden sollte, so mußten von beiden Seiten Mehre kämpfen, also von Seiten des Messias die himmlischen Heere und seine Auserwählten. Daß die himmlischen Heere, also zunächst die Engel, bei der Parusie Christi thätig sein würden, ist biblische Vorstellung Matth. 13, 36 ff., eben so, daß die Heiligen die Welt richten würden 1 Cor. 6, 2. Wenn nun allerdings

die zuletzt angegebene Vorstellung der Apokalypse sich nicht ausdrücklich im Evangelio Johannis findet, so muß man bedenken, daß das Evangelium unsern Stoff kürzer und in anderer Form berührt. Aber das Thema des Ganzen: die Vorstellung des Sieges über die Welt, ist Johanneisch. Wenn es ferner Ev. 17, 22 heißt: »Und ich (Christus) habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, welche du (Gott) mir gegeben hast, daß sie Eins sind, wie wir Eins sind, ich in ihnen und du in mir;« ferner Cap. 17, 24: »Vater ich will, daß die, welche du mir gegeben hast, wo ich bin, auch sind, daß sie meine Herrlichkeit sehen, welche du mir gegeben hast;« so möchte ich behaupten, daß wir daraus folgern können, daß die Erwählten mit Christo kämpfen und richten würden. Denn zu seiner Herrlichkeit, die ihm Gott gegeben hat, gehört nothwendig sein vollkommener Sieg über die Welt und das Gericht. In diesem Zusammenhange kann man auch begreifen, wie Johannes Christum, den König der Könige, und den Herrn der Herren hat nennen können. Es ist schon erwähnt, daß auch das Evangelium Christum König nennt. Hiezu kommt nun die apokalyptische Einkleidung, wodurch die Ideen concret dargestellt werden. Nach Apok. 1, 5 macht Christus die Seinen zu Königen, welches so viel heißt: er giebt ihnen die größte Herrlichkeit. So konnte also Christus in Bezug auf die Seinen als König der Könige und Herr der Herren beschrieben werden.

§. 3. Der Geist Gottes.

Besonders erkennen wir in der Darstellung des Geistes Gottes bei dem Apokalyptiker den Apostel Johannes. Die sieben Geister Gottes Apok. 3, 1, welche vor Gottes Throne sind, sind sieben vor demselben brennende Fackeln (Ev. 5, 35), womit das durchdringende Schauen Gottes bezeichnet wird. Zugleich hat aber auch Christus Apok. 3, 1. 5, 6 die sieben Geister Gottes, er hat die ganze Fülle seines Geistes. Sie sind bei ihm sieben Hörner, wodurch die

Allmacht, und sieben Augen, wodurch die Allwissenheit und Weisheit des Geistes bezeichnet wird, und werden als solche, als Hörner und Augen, zur ganzen Erde geschickt. Nachher Cap. 8 wird der Geist als sieben Engel vor dem Throne Gottes, welche Diener Gottes bei der Parusie Christi sind, dargestellt. Die Siebenzahl ist eine besonders apokalyptische Zahl und wird deshalb mit Recht auf den Geist angewandt. Zugleich ist aber die Einheit der Offenbarung Gottes nicht verloren. Da Christus der Logos Gottes, als Inhaber des Geistes dargestellt wird, so ist gerade damit die Einheit der Offenbarung in dem Logos gegeben. Eben deshalb sind auch die Worte Christi und des Geistes identisch (apokalyptische Briefe). Auch wird in diesen Briefen und auch sonst Cap. 14, 13. 22, 17 von dem Geiste als einem einfachen gesprochen. Selbst das Evangelium denkt sich Cap. 1, 52 die göttlichen Kräfte als concrete Personen, als Engel, die auf- und niedersteigen zu und von dem geöffneten Himmel, dem Sitze Gottes, sinnlich gedacht. Diese Stelle ist vollkommen apokalyptisch, und darum von der höchsten Wichtigkeit. Sie ist ein Beleg, daß, wenn die Apokalypse und das Evangelium in gleicher Gemüthsstimmung und von gleichen Gegenständen sprechen, sich eine gleiche Darstellung findet. Ebenso wird 1 Epst. 4, 1—2 dargestellt, wie der Geist Gottes sich in mehren concreten Geistern manifestirt. Auch das Evangelium denkt sich den Geist bei Gott und von Gott ausgehend, als einen Diener Gottes und Christi; denn beide senden ihn Cap. 14, 26. 15, 25. Übersetzt man nun die Vorstellung des Geistes im Evangelio in die der Apokalypse, so kommt dasselbe heraus. Der Geist wird im Evangelio als ein Diener Gottes gedacht; dieß heißt in der apokalyptischen Sprache: er steht vor dem Throne Gottes (welchen auch das Evangelium Cap. 12, 41 kennt) und wird von hieraus gesendet. Weil nun aber das Evangelium Cap. 1, 52 die göttliche Kraft und die 1 Epst. 4, 1—2 den Geist Gottes als mehre concrete Personen sich vorstellt, so kann dieser Diener vor dem Throne Gottes aber als mehre

concrete Personen sowohl, als Engel, als auch als Geister, ganz wie in der Apokalypse 1, 4. Cap. 8 gedacht werden. Ferner ist auch Christus nach dem Evangelio der Inhaber des Geistes, er giebt ihn den Seinen Cap. 20, 22. Von der andern Seite wird auch im Evangelio, wie in der Apokalypse, der Geist unmittelbar als Quelle der Offenbarung dargestellt 1, 32. 3, 34. Der heilige Geist ist es, welcher nach Christi Entfernung von der Erde das völlige Verständniß der Lehre Christi bringt Ev. 7, 39. 14—16. 1. Ep. 2, 20 ff. 5, 6, vergleiche Apok. 22, 17. Eben so wenig wie nun in der Apokalypse die Einheit des Geistes und der Offenbarung Gottes aufgegeben ist, so auch die Gottheit des Geistes, vergleiche den Gruß Apok. 1, 4 mit Matth. 28, 20. 1. Kor. 12, 4—6. 2. Kor. 13, 13. 1. Petr. 1, 2. Kolthoff l. l. § 33. Nach dem Evangelio ist der Geist der Paraklet, und als solcher der Geist der Wahrheit und der heilige Geist. Auch in der Apokalypse ist er dasselbe; denn nach den apokalyptischen Briefen weiß er Alles, ermahnt, tröstet, straft er; nach Apok. 19, 10 ist er der Geist der Prophetie, vergleiche Ev. 16, 8. 13. In diesem Zusammenhange ist die Vergleichung von Ev. 15, 26 und Apok. 22, 17 nicht ohne Interesse. In beiden Stellen wird dem Geiste und den von ihm erfüllten Personen dieselbe Thätigkeit zugeschrieben. Dieß möchten wohl die Hauptpunkte der Lehre des Geistes sein, die für unsern Zweck Interesse haben.

§. 4. Die Engel als dienende Wesen bei der Parusie.

Viertens gehen wir über zur Vergleichung der Engelvorstellung der Apokalypse mit der des Evangeliums. Keine Sache ist für uns von größerer Bedeutung; denn mit der ganzen apokalyptischen Darstellung sind Engelerscheinungen auf das Innigste und Nothwendigste verbunden. Nach dem Evangelio Johannis sind die Engel himmlische Diener Gottes (Cap. 1, 52. 12, 42. 20, 12), deren

eigentlicher Sitz im Himmel ist, und welche von dort zur Erde gesandt werden Cap. 20, 12; zugleich sind sie auch Priester Gottes, und dienen ihm als solche in seinem Tempel Cap. 12, 41. Ihr Kleid ist weiß, ein Zeichen der Reinheit Cap. 20, 12; ihre Gestalt wird einmal Cap. 12, 41 als beflügelt gedacht; sie sind selbstbewußte Wesen, kennen die menschlichen Verhältnisse und können sprechen Cap. 20, 12. Gott braucht diese Wesen bei außerordentlichen Thaten der Offenbarung Cap. 1, 52. 20, 12. In demselben Verhältnisse, in welchem sie zu Gott stehen, stehen sie auch zu Christo, sind auch seine Diener und Priester. Es ist noch ferner daran zu erinnern, daß, wenn das Evangelium apokalyptisch spricht, auch die abstracten göttlichen Kräfte personificirt werden, Cap. 1, 52. Wenn nun Gott der Engel bei der ersten Erscheinung Christi sich bedient, wie viel mehr muß sie Gott bei der Wiederkehr Christi in aller seiner Herrlichkeit brauchen! Deshalb mußten bei Johannes, sobald er diese Wiederkunft Christi ausführlicher darstellte, besonders, da er dann diesen Gegenstand mehr oder minder apokalyptisch behandeln mußte, nothwendig Engel erscheinen.

In der That kommt, was die Grundvorstellung betrifft, nicht viel mehr in der Apokalypse vor. Eine gewisse Ausführlichkeit, Mannigfaltigkeit und Kühnheit der Darstellung (Cap. 10. 18, 1) liegt in der Natur der Sache. Wie im Evangelio die Engel himmlische Diener Gottes sind, so auch in der Apokalypse. Als Diener beten sie Gott an in seinem himmlischen Tempel, halten die Winde, ein Engel besiegelt als Diener die Knechte Gottes, ein Engel bindet den Satan Cap. 20, 1, Engel erscheinen als Herolde Gottes Apok. 5, 1. 19, 17. Als Priester werden die Engel Cap. 8 und 15 dargestellt und sind auch mit weißen Kleidern und goldenen Gürteln geschmückt. Auch kommt die Vorstellung eines beflügelten Engels in der Apok. vor Cap. 14, 6, vergl. Ev. 12, 41. Nach der Apokalypse sind die Engel selbst bewußte Wesen, kennen die menschlichen Verhältnisse und sprechen eine menschliche Sprache Cap. 17, 1;

ſie werden von Gott bei der Paruſie Chriſti gebraucht. Die Verbindung, welche Gott nach Apok. 14, 14 durch Engel mit dem Meſſias unterhält, liegt ganz im Ideenkreiſe des Johannes; eben ſo wie der Umſtand, daß die Kräfte des göttlichen Geiſtes nach Apok. 8 als Engel dargeſtellt werden, vergl. Ev. 1, 52. Die Engel ſind auch Diener und Prieſter Chriſti; Chriſtus ſendet ſie Cap. 1, 11. 20, 16, er wird von ihnen angebetet Cap. 5, er ſtreitet mit ihnen. So verſchieden nun auch die Dienſte der Engel im Einzelnen ſind, ſo iſt doch ihr Hauptdienſt und ihr höchſter Zweck nur die Vermittelung der göttlichen Offenbarung. Daher folgt auch, daß ein Engel, obwohl Vermittler der göttlichen Offenbarung, doch nicht angebetet werden darf; er iſt nur ein Bruder und Mitknecht des Propheten Apok. 19, 10. 22, 6. Kolthoff l. l. §. 34. Wenn ſo weit die Vorſtellungen der Apokalypſe mit denen des Evangeliums zuſammenſtimmen, ſo muß Manches, welches ſich im Evangelio nicht beſtimmt findet, auch nicht anſtößig ſein. So werden die Engel als Schnitter Cap. 14, 14 ff. bei der Paruſie dargeſtellt; ſie umgeben Gott in ſeiner Herrlichkeit, alſo auch beim Weltgerichte Cap. 3, 5. Dieſe Vorſtellungen hatte Chriſtus einſt ſelbſt gebraucht, und ſie mußten daher dem Apoſtel Johannes bekannt ſein Matth. 13, 39. Luc. 9, 26. 12, 9. Da nach der Darſtellung unſers Buches die ewige Herrlichkeit das verklärte Paradies iſt, ſo ſind, wie einſt am Paradieſe, Engel als Wächter deſſelben angeſtellt, welche alles Unreine abhalten. Das Übrige, welches von den Engeln noch in unſerm Buche vorkommt, iſt aus den ſpätern Vorſtellungen der Juden, beſonders aber aus dem Daniel, woran ſich der Verfaſſer eng anſchloß, entlehnt. Dieſe Vorſtellungen mußten dem Apoſtel Johannes, der ſo lange unter den Juden lebte, bekannt ſein, und von ihm, nach ſeiner Anſicht des A. T. überhaupt (vergleiche beſonders Ev. 12, 15. 37—41), durchaus gebilligt und in einem ächt jüdiſchen Werke angewendet werden. Da nach Daniel der Erzengel Michael der Schutzpatron des jüdiſchen Volkes iſt (Wiener's

Reallexicon: Artikel Michael und Engel), ſo tritt dieſer Erzengel für die Theokratie, das Weib, welches den Meſſias gebar, alſo für das jüdiſche Volk in ſeiner höchſten Bedeutung, mit ſeinen Engeln im Himmel gegen den Teufel, den Erzfeind der wahren Theokratie auf, beſiegt ihn und wirft ihn aus dem Himmel. Wir erinnern daran, daß auch hier nach der Grundvorſtellung des Evangeliums Cap. 16, 33. 1. Ep. 2, 12 das Werk Chriſti und der Seinigen in Bezug auf das Böſe als ein Krieg und Sieg dargeſtellt wird; auch nach dem Evangelio iſt der Teufel der Erzfeind der wahren Theokratie, der wahren Juden und der wahren Jünger Chriſti Cap. 8 und 17. Wie in der apokalyptiſchen Stelle des Evangeliums Cap. 1, 52 das Wirken der göttlichen Kräfte verkörpert dargeſtellt wird, ſo auch hier der Schutz Gottes, den die Theokratie erhielt. Da nach dem ſpätern Judenthume und Daniel jedes Volk einen Engel als Vorſteher hatte, wie das jüdiſche den Michael, ſo mußte auch das Volk des Abgrundes, die Heuſchrecken, einen Vorſteher haben, und da dieſer Zug als ein Heereszug beſchrieben wird, ſo mußte dieſer Vorſteher ein König ſein. Hiemit hängt auch genau zuſammen, daß die Elemente und Örter Engel zu Vorſtehern hatten, deren Reich gerade dieſe Elemente und Örter waren, und welche ſie als Diener Gottes verwalteten. Deshalb wird ein Engel des Feuers Apok. 14, 18, ein Engel des Abgrundes Cap. 9, 12, ein Engel der Waſſer Cap. 16, 5 erwähnt. Eben ſo hängt mit dem Obigen zuſammen, daß die einzelnen Gemeinden Engel zu Vorſtehern haben, welche ſich in den Biſchofen manifeſtiren. Die Vergleichung eines Engels mit einem fliegenden Adler Apok. 8, 13 möchte auffallen; doch wenn Johannes, nach Ev. 12, 41, beflügelte Engel ſich dachte, wenn die ganze apokalyptiſche Darſtellung es mit ſich brachte, perſönliche Weſen unter ſymboliſchen Thiergeſtalten auftreten zu laſſen: ſo lag ihm dieſes Bild des Adlers, deſſen ſcharfer Blick das Kommende ſchauete, nicht fern. Aus dem Daniel ſind auch die Rangverhältniſſe der Engel, die, wenn in unſerm Werke

Leben und Abwechſelung enthalten ſein ſollte, nicht fehlen durften, entlehnt.

Mit den Vorſtellungen der Engel hängt die der Sterne genau zuſammen (Wiener's Reallexicon: Art. Sterne). Wenn nach der hebräiſchen Poeſie die Sterne als belebte Weſen, als Engel gedacht werden (Hiob 38, 7), ſo konnte ſich Johannes, der ſich genau an die hebräiſche Poeſie anſchloß, der die Kräfte Gottes Ev. 1, 52 concret dachte, dieſe Vorſtellung recht gut brauchen, alſo Apok. 8, 11. 9, 2 von herabgefallenen Sternen, wie von niederfahrenden Engeln reden. Nach dem Bisherigen folgt auch, wie nahe dem Apoſtel die vier Reuter Apok. 6 lagen. Da mit dem Überwinder der Welt Krieg, Hunger und Tod als ſeine Diener verbunden werden, da Johannes auch ſonſt Ev. 1, 52 und beſonders in unſerm Werke concret dachte, oder vielmehr denken mußte, ſo konnte er Krieg, Hunger und Tod perſonificiren. Schon Zacharias Cap. 1 und 6 war mit ähnlichen Schilderungen vorauf gegangen.

§. 5. Die Hauptfeinde des Reiches Chriſti.

Da das Werk Chriſti in der Apokalypſe eben ſo wie im Evangelio vorzugsweiſe als ein Sieg dargeſtellt wird, ſo müſſen auch die Feinde Chriſti näher geſchildert werden. Der Hauptfeind iſt natürlich der Teufel ſelbſt. Die Zeichnung dieſes Feindes iſt der des Evangeliums und des erſten Briefes, was die Sache ſelbſt anbelangt, wenn man von der apokalyptiſchen Form und der in der Apokalypſe ſich findenden Ausführlichkeit abſieht, ſehr ähnlich. Nach dem Evangelio und dem erſten Briefe Johannis iſt der Teufel vorzugsweiſe der Böſe Ev. 17. 1. Ep. 2, 13, das Princip alles Böſen Ev. 8, 38 und 44. 1. Epſt. 3, 8—10. Dieſe Grundvorſtellung geht natürlich durch die ganze Apokalypſe. Beſtimmter wird der Teufel Ev. 8, 44 als Mörder von Anfang und Erzlügner bezeichnet. Bekanntlich iſt die Erklärung des *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* ſehr ſtreitig; wir beziehen es nach Müller

(Lehre von der Sünde) auf Adam und Eva, ſofern ſie ſich nach der Darſtellung der Geneſis durch die verbotene Frucht auch den leiblichen Tod zuzogen. Dieſe beiden Momente, uranfänglich Mordluſt und abſolute fortdauernde Wahrheitsfeindſchaft werden auch in der Apokalypſe beſtimmt hervorgehoben. In dieſer Beziehung heißt der Teufel »die alte Schlange«, welche einſt die Ureltern durch Lüge gemordet hat, und noch jetzt die ganze Erde verführt. Um ſeine entſchiedene Falſchheit (Ev. Joh. 8, 44) anzuzeigen, wird er überhaupt als Drache und Schlange, welches Symbole der Falſchheit ſind, dargeſtellt. Hiermit hängt genau zuſammen, daß, um die hochmüthige Bosheit und Falſchheit des Teufels noch näher darzuſtellen — wie denn das Evangelium des Teufels Hochmuth dadurch angiebt, daß es ſeine abſolute Feindſchaft gegen Gott lehrt — nach dem Vorgange von Zacharias und Hiob, als der beſtändige Verleumder der Chriſten bei Gott geſchildert wird. Selbſt dieſe bildliche Darſtellung lag dem Apoſtel auch ſonſt nicht fern Ev. 5, 45. Dagegen Apok. 2, 9. 3, 9 wird, wie Ev. 8, 45, die Lüge ganz unverhüllt in unmittelbare Verbindung mit dem Teufel gebracht.

Nach dem Evangelio und dem erſten Briefe Johannis hat der Teufel eine große Macht. Er iſt der Fürſt dieſer Welt Ev. 12, 31. 16, 11, und als ſolcher in derſelben 1. Ep. 4, 4; um ihn zu bekämpfen, mußte der Sohn Gottes erſcheinen 1. Ep. 3, 8; eben wegen ſeiner großen Macht bittet Chriſtus den Vater, die Seinigen vor dem Teufel zu ſchützen Ev. 17, 15. Als mächtiger Fürſt dieſer Welt erſcheint der Teufel Apok. 12, 1; er iſt ein großer blutrother Drache, der ſieben Köpfe und zehn Hörner hat, und auf den Köpfen ſieben Diademe, wodurch ſeine Herrſchaft über das römiſche Reich, das vornehmſte Fürſtenthum dieſer Welt ſymboliſch bezeichnet wird; er giebt dieſes Fürſtenthum dem Nero Cap. 13; er verführt die ganze Erde, alſo iſt er in der Welt (1. Ep. 4, 4); noch zuletzt bewegt er den Gog und Magog zu einem Zuge gegen die heilige Stadt Apok. 20, 9. Aber auch über die Juden hat er eine

Herrſchaft. Es heißt Apok. 2, 9: »Ich (Chriſtus) weiß deine Werke, deine Trübſal, deine Armuth, aber du biſt reich, und die Läſterungen von denen, die ſich Juden nennen und es nicht ſind, ſondern eine Synagoge des Satans.« Dieſe Stelle und Apok. 3, 9 ſind Parallelen zu Ev. Joh. 8, 30 — 58, wo Chriſtus die Juden, die ſich Kinder Abrahams und Gottes ſelbſt nennen, und gerade damit als Juden bezeichnen, Kinder des Teufels nennt. Es iſt ſchon angegeben, daß auch ſonſt Johannes auf den Namen »Iſraeliten« beſondern Werth legt Ev. 1, 48. Selbſt in der chriſtlichen Gemeinde ſucht der Teufel wieder Einfluß zu gewinnen. Dies ſtellt ſich in apokalyptiſchen Briefen dar, beſonders Cap. 3, 24, wo von der Lehre derjenigen gehandelt wird, welche »die Tiefen des Satans erkannt haben«. Auch das Evangelium Johannis erzählt, wie der Teufel einſt den Judas verführte Cap. 13, 2 und 27, wie er immer den Chriſten auflauert Cap. 17, 15, und der erſte Brief berichtet, wie er auch ſpäter in der chriſtlichen Gemeinde ſeine Macht auf irgend eine Weiſe geltend zu machen ſucht. Selbſt am Himmel kann der Teufel ſeine Macht ausüben, er wirft als Drache mit ſeinem Schwanze den dritten Theil der Sterne zur Erde. Mit einer ſolchen Vorſtellung war ſchon Daniel Cap. 8, 10 voraufgegangen; eben ſo hat der Teufel Gewalt über die Elemente Cap. 12, 16.

Weil nun der Teufel der Hauptfeind Chriſti iſt, — denn dazu iſt erſchienen der Sohn Gottes, daß er zerſtöre die Werke des Teufels 1. Ep. 3, 8, — ſo mußte er auch die Mutter Chriſti, die wahre Theokratie und das meſſianiſche Kind in ſeiner früheſten Jugend verfolgen. Dies wird apokalyptiſch ſo dargeſtellt: Der Teufel, der große Drache, lauert dem kreiſenden Weibe, der wahren Theokratie, auf, um ihr Kind, ſobald es geboren iſt, zu verſchlingen. Natürlich mußte ſein Vorhaben mißlingen. Mutter und Kind wurden gerettet. Die Mutter floh in die Wüſte, wie einſt die alte Theokratie vor den Egyptern dahin floh. Michael, der Erzengel, der Schützer der wahren Theokratie, wirft den Teufel mit ſeinen Engeln

zur Erde. Die Frage, auf welche Weiſe der Teufel in den Himmel kommt, wird beantwortet durch das A. T., wonach der Teufel (Hiob Cap. 1) auch im Himmel erſcheint, und ſelbſt Chriſtus hat eine ähnliche Vorſtellung Luc. 10, 18. Dieſer Fall vom Himmel iſt ſchon ein Gericht über den Teufel. Er wird alſo in einer Viſion vorläufig dargeſtellt, was Ev. 16, 11 geſagt iſt, daß der Fürſt dieſer Welt gerichtet iſt. Wegen dieſes vorläufigen Falles des Teufels, der die Bürgſchaft ſeines abſoluten Sturzes iſt, wird im Himmel ein Triumphlied angeſtimmt. Es heißt: »Jetzt (alſo durch den Sturz des Teufels, des Fürſten dieſer Welt Ev. 16, 11) iſt geworden das Heil und die Macht und das Reich unſerm Gotte und die Gewalt ſeinem Chriſto; denn es iſt geſtürzt der Verleumder unſrer Brüder, der ſie verleumdete vor unſerm Gott Tag und Nacht. Und ſie beſiegten ihn durch das Blut des Lammes und durch das Wort ihres Zeugniſſes, und haben nicht geliebt ihre Seelen bis zum Tode, darum jauchzet ihr Himmel und die ihr in demſelben zeltet! Wehe aber der Erde und dem Meere; denn es iſt herabgekommen der Teufel zu Euch, indem er hat einen großen Zorn, wiſſend, daß er wenige Zeit hat«. Dieſe Vorſtellung, daß die Frommen den Teufel durch Chriſtum überwunden haben, findet ſich in ſehr ähnlicher Form 1. Ep. 2, 13. Obwohl nun nach Ev. Joh. 12, 31 der Fürſt dieſer Welt augenblicklich herausgeworfen werden ſoll (aus ſeinem bisherigen Reiche) und nach Cap. 16, 11 ſchon gerichtet iſt; obwohl Chriſtus und die Seinen ihn ſchon überwunden haben, 1. Ep. 2, 13. Ev. 16, 33: ſo hat dennoch der Teufel eine große Macht, weshalb Chriſtus zu dem Vater um Schutz für die Seinen bittet Ev. 17, 15. Voll Zorn über ſeinen Fall aus dem Himmel verfolgt der Teufel die wahre Theokratie und ſucht ſie durch einen Waſſerſtrom zu erſäufen. Die Erde hilft dem Weibe. Hier liegen A. T. Vorbilder zum Grunde. Als dem Teufel dieſe Verfolgung mißglückt iſt, wendet er ſich gegen die einzelnen Chriſten. Nach dem Falle ſeiner erſten Diener, des Antichriſts und der falſchen Pro-

pheten, wird der Teufel gebunden in den Abgrund gestürzt, dann nach tausend Jahren noch einmal wieder befreiet und endlich auf ewig in den Feuerpfuhl geworfen. Dies ist ganz die Vorstellung des Johannes, daß der Fürst dieser Welt hinausgeworfen, und daß er gerichtet ist. Die Vorstellung vom Höllenfeuer mußte dem Apostel bekannt sein, weil sie Christus oft braucht; und er spielt selbst Ev. 15, 6 leise darauf an.

Der zweite Hauptfeind Christi ist der Antichrist. Dieser findet sich auch bestimmt 1. Ep. 2, 18 und 4, 1. Doch herrscht in der Darstellung desselben zwischen dem Briefe und der Apokalypse ein wesentlicher Unterschied. In dem Briefe ist der Antichrist freilich auch der entschiedene Gegner Christi, die vollständigste Personification des Satans in der Menschheit, ein Zeichen der letzten Zeit, aber sein charakteristisches Merkmal ist offenbare Gottesleugnung 1. Ep. 2, 22; er ist noch zukünftig, obgleich seine Erscheinung nahe bevorsteht und sich schon in Vorläufern, falschen Propheten, manifestirt. In der Apokalypse ist es Nero, nur etwas ideal gehalten, sofern in ihm das ganze Römerthum, als Symbol der durchaus verstockten Menschheit, concentrirt gedacht wird Apokalypse 12, 1 — 3. Um nun zu begreifen, wie eine solche Verschiedenheit der Darstellung von einem und demselben Verfasser herrühren kann, müssen wir auf die Verschiedenheit der Behandlung und der Zeit Rücksicht nehmen. Die apokalyptische Behandlung verlangte eine concrete, bestimmte historische Person zur Bezeichnung einer Idee. Selbst zu dieser Art der Darstellung haben wir bei dem Apostel eine nicht sehr ferne Parallele. 1. Ep. 3, 12—16 wird Kain, dessen ethischer Ursprung vom Teufel und somit Ähnlichkeit mit demselben behauptet wird, als Repräsentant des Hasses im Gegensatze zu Christo, dem Urbilde der Liebe, dargestellt. Es ist also die historische Person des Kains gleichsam auch ein Antichrist, freilich im beschränkten Sinne. Daß aber in der

Apokalypse Nero gewählt wurde, lag in den Umständen. Nero war es, der die Christen so furchtbar verfolgt, der die Juden gedrängt, der sich göttliche Ehre angemaßt, und obwohl selbst höchst verworfen, doch vielen Anhang bei den entarteten Römern sich erworben hatte. Freilich war er ermordet, aber dieses wurde nicht geglaubt, man erwartete seine Rückkehr. Indeß, Nero kehrte nicht wieder, sein ganzes Wüthen hatte der Gemeinde nicht den geringsten bleibenden Schaden gethan, die Zeiten wurden ruhiger; aber mitten in den Gemeinden blieb ein alter Feind, das falsche Prophetenthum, ja dieser Feind war im Zunehmen, und da er am Herzen der Gemeinde selbst nagte, war er viel gefährlicher, als der tolle Nero. Darum ließ Johannes den Nero, als Träger seiner Idee des Antichrists, fallen, und übertrug dieselbe auf den immer gefährlicheren Feind. Indessen will der Apostel Johannes in seinem ersten Briefe das bekannte Dogma: ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, durch das angegebene Merkmal durchaus nicht erschöpfen, sondern nur auf die gefährlichste Wirksamkeit des Antichrists, ein sicheres Vorzeichen seiner baldigen vollständigen Manifestation, aufmerksam machen Koltshoff l. l. § 30. Vielmehr enthält die Idee des Antichrists im ersten Briefe Johannis, sofern dieser (der Antichrist) der entschiedenste Gegner Christi, der doch mehr als Prophet ist, und die vollständigste Manifestation des Satans ist, noch mehr in sich, als theoretische Gottesleugnung; sie setzt den absoluten Hochmuth und die Empörung gegen Gott des ἀντικείμενος bei Paulus voraus (Lücke zu 1. Ep. 2, 18); auf solche Weise bleibt fortdauernd die Idee des Nero, obwohl implicite, in der des Antichrists enthalten.

Eine höchst interessante Frage wirft Dr. Lücke auf, warum in der Apokalypse der Name des Antichrists nicht vorkomme, ob ihn der Verfasser nicht gekannt habe. Diese Frage vollkommen zu beantworten, halten wir höchst schwierig. Wir glauben indeß, daß der Name des Antichrists sich später in den Gemeinden gebildet hat. Paulus hat ihn wahrscheinlich nicht gekannt, er würde sonst das

viel significantere Wort ἀντίχριστος statt des unbestimmtern ἀντικείμενος gebraucht haben. Hierzu fügen wir noch eine Bemerkung, die wir aber nur als Hypothese hinstellen. Es ist bisher vorausgesetzt, daß nach der Apokalypse Nero der Antichrist sei. Hat aber diese Voraussetzung Grund? Der Antichrist, als die vollständigste Manifestation des Satans, muß sich wie der Satan selbst (Ev. Joh. 8, 44) in Mord und Lüge manifestiren. Wie sich die Lüge manifestirt, zeigt der falsche Prophet. Daher glauben wir, daß der Apokalyptiker die Idee des Antichrists in ihre beiden wesentlichen Theile, in Nero, als Bild des Mordes und offener Empörung, und in den falschen Propheten, der auch unmittelbar vom Satan kommt und Christo nachäfft (er hat zwei Hörner wie das Lamm), als Repräsentanten der Lüge zerlegt. Wie aber beides zusammengehört, so sind auch das Thier Nero und der falsche Prophet neben einander erwähnt Apok. 13. 16, 23. 19, 20. 20, 10. Beide werden auch zugleich mit derselben Strafe belegt Cap. 20, 10. Wir möchten etwas Johanneisches darin erkennen, daß der falsche Prophet als Diener des Thieres, des Nero erscheint, der die Menschen zu ihm hinführt; auch das Evangelium Johannis leitet aus dem Hasse gegen die Wahrheit alle übrigen Sünden ab Cap. 8, 32—37. Sollte diese Hypothese haltbar sein, so entspricht der Antichrist der Apokalypse dem des Briefes noch mehr, auch wäre erklärt, warum der Name desselben in der Apokalypse nicht vorkommt.

Der dritte Feind ist der falsche Prophet. Hiervon haben wir schon gesprochen. Übrigens glauben wir durchaus nicht, daß hierunter nur die einzelnen heidnischen Propheten und Gaukler, die des Nero Rückkehr weissagten, zu verstehen sind. Diese Erscheinung wäre wahrhaftig zu unbedeutend gewesen. Es ist vielmehr das ganze falsche Prophetenthum, auch das christliche (scheinchristliche), die Unwahrheit im weitesten Sinne gemeint. Diese Beziehung auf das falsche christliche Prophetenthum liegt in den Worten, daß das

andere Thier zwei Hörner habe, wie das Lamm; hierdurch wird also angedeutet, daß die falschen Propheten, die in den Gemeinden aufstanden, den christlichen Schein zu behalten suchten.

Der vierte und fünfte Hauptfeind Christi sind der Gog und der Magog. Diese beiden Feinde können wir im Evangelio und im ersten Briefe Johannis nicht nachweisen. Wie aber darauf der Apostel Johannes kommen konnte, suchen wir im sechsten Paragraphen zu zeigen.

§ 6. Der Verlauf der Paruste Christi.

Das Wichtigste, was wir in dieser Hinsicht zu betrachten haben, ist die zweifache Auferstehung, das zweifache Gericht und das tausendjährige Reich Christi. Was diese Materie anbetrifft, so ist zwischen Apok. 20 und Ev. Joh. 5, 21—30 eine bedeutende Differenz. Um nun zur Lösung derselben zu schreiten, machen wir im Voraus auf etwas Äußeres aufmerksam, nämlich darauf, daß selbst Dr. Lücke zur Erklärung von Ev. Joh. 5, 21—30 die apokalyptische Darstellungsweise anzieht; er erkennt also offenbar eine gewisse Verwandschaft zwischen Ev. Joh. 5 und Apok. 20 an. Wir müssen hier einige Sätze aus dem Werke dieses Gelehrten über die Johanneischen Schriften (Theil 2, Seite 37 und 38) einschalten. »Die jüdische Messiastheologie hatte zur Zeit Christi sich dahin ausgebildet, daß man eine zweifache Auferstehung und ein zweifaches Gericht dachte. Das Messiasreich würde mit dem Gerichte und der Auferstehung der Frommen beginnen, damit alle Gerechte an den Gütern desselben Theil nehmen könnten. Man dachte sich dieses Reich irdisch und vergänglich; sein Dasein bestimmte man bald auf tausend Jahre, bald auf mehr, bald auf weniger. Es hatte die Bestimmung, alles was sich in und außer dem Volke noch zum Bekenntniß Jehovas und zur Beobachtung seines heiligen Gesetzes bekehren werde, zu sammeln und nach dem Maaße irdischer Vergeltung zu beglücken.

Während dieser Zeit ist der Satan mit seinen Engeln gebunden, und die Frommen bleiben von ihm ungestört. Das Reich Gottes ist indeß noch nicht vollendet. Am Ende des zeitlichen Messias-Reiches wird der Satan mit allen seinen Rotten wieder frei, und nach dem größten Kampfe auf ewig vom Messias überwunden. Darnach erscheint das ewige Reich Gottes mit dem neuen Himmel und der neuen Erde. Es tritt ein mit der allgemeinen Auferstehung der Todten und dem jüngsten Gerichte über die Völker, und es wird geschieden zwischen den Guten, welches Jehovasverehrer und Beobachter des Gesetzes geworden, und den Bösen, welche Götzendiener und Gesetzlose geblieben sind«. Wie die ganze Messiasidee, so waren auch diese Vorstellungen bildlich und sinnlich. Aus dem N. T. geht aber hervor, daß auch die Jünger Christi von der sinnlichen bildlichen Messiaserwartung erfüllt und aufs Innigste durchdrungen waren; selbst der persönliche Umgang des Herrn, sein Tod und seine Auferstehung konnten sie davon nicht befreien Act. 1, 6. Von dieser sinnlichen Erwartung war auch Johannes durchdrungen. Dazu, daß die Jünger von dieser sinnlichen Erwartung nur langsam befreiet wurden, trug auch die eigenthümliche Lehrweise Christi bei. Christus bestritt diese sinnliche bildliche Auffassungsweise nie direct, nie suchte er statt ihrer abstracte Begriffe und Definitionen ihnen einzupflanzen, sondern er ging in ihre Denkweise ein und trieb zuweilen die sinnliche Form so auf die Spitze, daß sie eben dadurch zerbrach Matth. 19, 27—30. Marc. 10, 28—31. Daneben hob er aber auch die innere geistige Seite des Messiasreiches hervor: die Herzensreinheit Matth. 5—7, die Verleugnung der Welt und seiner selbst, und die entschiedene Liebe zu seiner Person. Dies waren unerläßliche Bedingungen des Eintritts in das Messiasreich. Auf solche Weise erhalten die körperlichen sinnlichen Vorstellungen wieder einen neuen herrlichen Geist. Diese Vorstellungen waren ja auf dem Grunde des sittlichen Mosaismus erwachsen, dann durch hochbegeisterte Propheten in herrlichen geistvollen Bildern, in welchen sich,

wie in jeder wahren Poesie, Form und Inhalt unzertrennlich durchdrangen, fortgeführt; sie enthalten die höchste Blüthe des Mosaismus, die reinste Sehnsucht nach Gott. Weil aber in den folgenden Jahrhunderten die wahre Begeisterung fehlte, so war der Geist aus den messianischen Bildern entflohen. Diesen Geist brachte Christus zurück, und zwar in erhöheter Potenz. So kommt es, daß bei Christus und den Aposteln sowohl die sinnliche als die geistige Messiaserwartung zusammen sich findet, je wie die Stimmung und die Verhältnisse es mit sich bringen. Nach diesen Grundsätzen seiner Lehrweise sprach Christus Ev. Joh. 5, 20 ff. von der zweifachen Auferstehung, schrieb sich aber die Bewerkstelligung der ersten schon jetzt bei seiner ersten Erscheinung auf Erden in geistiger Beziehung zu. Es ist eine particulaire Auferstehung der Gerechten, sie hat zwar begonnen, ist aber den größten Theil noch zukünftig. Dagegen spricht er Luc. 14, 14 von der ersten Auferstehung als einer rein zukünftigen Sache in jüdisch-sinnlicher Form. Die Vorstellung der zweiten Auferstehung und des zweiten Gerichts hingegen veränderte Christus überhaupt nicht. Da nun Johannes längere Zeit nur unter den Juden lebte und lehrte, da seine Bildung jüdisch und alttestamentlich war, so mußte ihm neben der geistigen messianischen Vorstellung auch die sinnliche bildliche geläufig sein, und geläufiger, als manchem Andern, da er in größerer Ruhe ohne Missionsreisen und andere Zerstreuung wirkte. Als nun der innig feurige Mann Judäa verlassen hatte, und in neue ungewohnte Verhältnisse eingetreten war, als die neronische Verfolgung die Gemeinden drängte, als er selbst, nach Patmos verbannt, seiner Ruheentbehrte; da mußte ihn unter solchen Umständen eine Extase heftiger ergreifen, als jeden Andern. In einer solchen Extase mußten also die Ideen verkörpert, versinnlicht, in Bildern erscheinen, er mußte sie schauen. Diese Bilder konnten nur die jüdischen sein, welche ihm in zarter Jugend eingepflanzt waren, und die Christus selbst nicht zerstört hatte; nur mußten diese Bilder von Christi Lichte

erleuchtet werden. Da also die oben angegebene Ansicht von der zweifachen Auferstehung und dem zweifachen Gerichte jüdisch ist und von Christo selbst gebraucht wurde, so mußte der Verfasser sie hier anwenden. Daß das tausendjährige Reich durchaus nicht sinnlich gedacht wird, zeigen die Ausdrücke *ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ* Apok. 20, 6, *ἅγιοι* Apok. 20, 9. Kolthoff l. l. § 32. Wie wenig aber die freieste christliche Bildung, selbst bei dem besonnensten Geiste, die Bilder der messianischen Zukunft und der übersinnlichen Welt verdrängte, sehen wir bei Paulus 1. Kor. 15, 52 (die letzte Posaune). Vollends aber in einer Extase spricht er von einer Entrückung in den dritten Himmel und in das Paradies, wo er unaussprechbare Worte gehört habe; er ist so außer sich gewesen, daß er nicht weiß, ob diese Entrückung in oder außer dem Leibe Statt gefunden habe 2. Kor. 12.

Die andere Differenz, daß die beiden Auferstehungen der Apokalypse nicht als wesentliche Wirkungen Christi, sondern nur als nothwendige Folgen der äußern Entwickelung gedacht werden, hängt genau mit der ersten zusammen; denn die äußere Entwickelung muß hier in einer apokalyptischen Darstellung am meisten hervortreten. Übrigens die Ansicht, daß die zweifache Auferstehung und das zweifache Gericht eine wesentliche Wirkung Christi sei, wird durchaus nicht ausgeschlossen. Nach der Apokalypse ist Christus die Quelle alles Lebens. Er liebt uns und hat uns gewaschen von unsern Sünden in seinem Blute, und hat uns gemacht zu einem Königreiche und zu Priestern seinem Gotte und seinem Vater Apok. 1, 5; er hat den Schlüssel des Todes und des Abgrundes Cap. 1, 18; er giebt das ewige Leben (Ende der apokalyptischen Briefe); er vertilgt mit seinem Schwerte die Gottlosen; er führt die Seinen zu den Bächen des lebendigen Wassers Cap. 7, 17; der Strom des lebendigen Wassers quillt aus seinem Throne Cap. 22, 1 ff. Daß aber die Auferstehung und das Gericht als wesentliche Wirkungen Christi Ev. Joh. 5, 20 — 30 stärker hervortreten, liegt auch darin,

daß Christus persönlich angegriffen ward, sich also persönlich vertheidigt. Dagegen 1. Ep. 4, 17, wo auch das Gericht erwähnt wird, ist nicht im geringsten angedeutet, daß es eine wesentliche Wirkung Christi ist. Als nun Johannes nach hergestellter innerer und äußerer Ruhe längere Zeit unter den Heiden gelebt hatte, theilte er den Heiden die zweifache Auferstehung und das zweifache Gericht ohne jüdische Form mit.

Mit dieser Differenz der doppelten Auferstehung und des doppelten Gerichts steht und fällt die folgende, welche Lücke angiebt (Einl. in die Offenb. S. 384 No. 4). Der Natur der Sache nach mußte in der Apokalypse die tragische Ansicht des A. T. hervorblicken, aber sie ist durch den Geist Christi durchaus verklärt. Die Freude und der Friede des N. T. ist nicht bloß das ferne Ziel, sondern der beständige innere Grund des christlichen Lebens. Christus hat uns schon gemacht zu Priestern und Königen Apok. 5, 9. 1, 5. Mit diesem Satze, gleichsam dem Grundtone seiner Stimmung, beginnt der Apokalyptiker. Dagegen ist die Vollendung der Freude eben so, wie in der Apokalypse, auch im Evangelio und in dem Briefe Johannis zukünftig 1. Ep. 3, 2. Auch nach dem Evangelio haben die Heiligen Marter und Pein in diesem Leben Cap. 16, 33, daher sie durch den Tod die *ἀνάπαυσιν* Apok. 14, 13 erhalten. Nach den apokalyptischen Briefen ist der Sieg über die Welt und ihren Fürsten ein innerer. Es wird der innere Grund und Anfang (Apok. 1, 5, er hat uns gewaschen von unsern Sünden), der innere Wachsthum und die innere Vollendung des seligen Lebens Apok. 2, 10 in der Apokalypse bezeichnet. Im Evangelio sind der Tod Christi und das jüngste Gericht äußerlich bestimmbare Epochen des Reiches Gottes. Diese Epochen mußten natürlich in der Apokalypse schärfer hervortreten, Theils, weil das Werk Bilder verlangt, Theils, weil die Gegenstände ausführlich und speciell behandelt werden, Theils, weil die Bildung des Verfassers noch jüdisch und sinn-

licher ist, als nachher. Die Art und Weise erfolgt dann von selbst durch die gegebenen messianischen Vorstellungen.

Eine andere Differenz zwischen dem Evangelio und der Apokalypse giebt Credner an (Einl. in das N. T. § 265). Das Evangelium soll eine unbedingte Aufnahme Aller in das Gottesreich erwarten, die Apokalypse nicht. Dies ist ein offenbarer Irrthum. Es heißt Ev. 5, 29: *καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.* Dagegen die Aufnahme der Gläubigen aus allen Völkern, sowohl aus den Juden, als auch aus den Heiden in das Reich Gottes und eine durchaus gleiche Stellung derselben in diesem Reiche lehrt die Apokalypse nicht minder, als das Evangelium Apok. 5, 9. 7, 9. 21, 26. 22, 2. Ev. 10, 16. 11, 51. 12, 20 ff. Eben weil, besonders Apok. 5, 9, die gleiche herrliche Würde der Gläubigen aus allen Völkern gelehrt wird, darf man Apok. 7, 4 — 9 nicht von dem wirklichen historischen Israel verstehen, sondern von dem geistigen, idealen. Im erstern Falle erhalten die Israeliten, da aus ihnen dann die 144,000, die *ἀπαρχή* Gottes Apok. 14, 3, genommen würden, einen besonderen nationalen Vorzug. Auch wird diese *ἀπαρχή* Apok. 14, 3 durchaus ideal beschrieben. Eine solche *ἀπαρχή* muß es geben. Je größer die Entschiedenheit für Christi Sache, desto größer die Seligkeit Matth. 13, 23. 25, 14. Hieraus folgt aber auch, daß das messianische Heil nicht auf die Zahl 144,000, die eine apokalyptische ist, also nicht wörtlich genommen werden darf, zu beschränken ist.

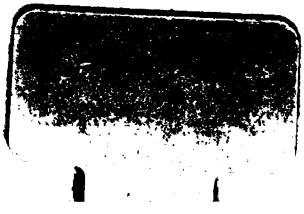
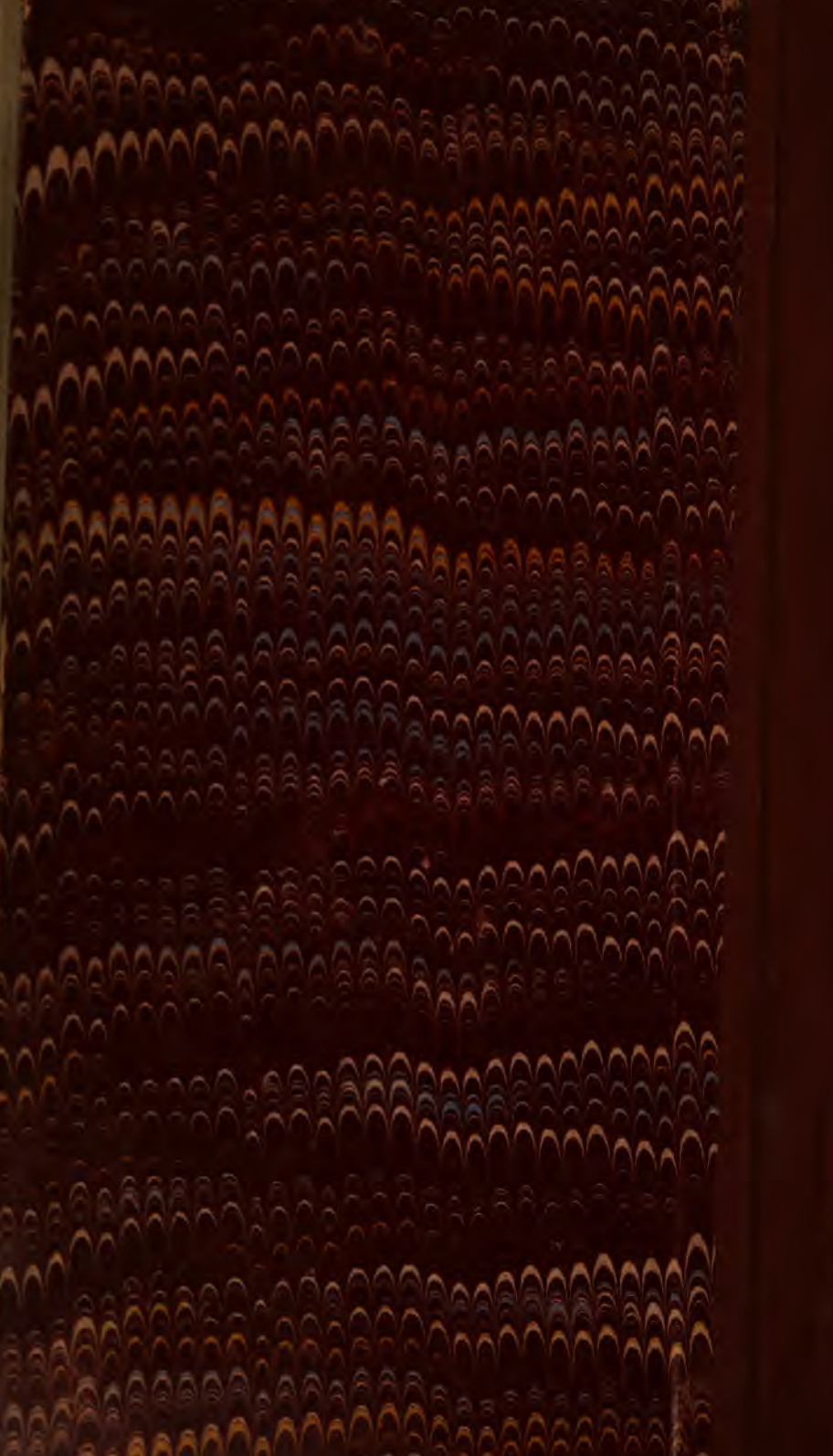
Zuletzt sprechen wir von der absoluten Vollendung des Reiches Gottes, wie dieselbe in der Apokalypse geschildert wird, und vergleichen damit die Vorstellung des Evangeliums. Nach dem Evangelio ist das Reich Gottes auf Erden ein kämpfendes und endliches. Die Endepoche desselben wird deutlich durch den jüngsten Tag bezeichnet. In diesem Reiche ist der Gegensatz der Sünde und des Glaubens nicht völlig überwunden, denn Christus spricht ja Ev.

Joh. 5 von einer Auferſtehung zum Gerichte. Erſt mit dem allgemeinen Gerichte tritt der letzte entſcheidende Sieg und die ewige unvergängliche Herrlichkeit ein. Dieſe Herrlichkeit wird nun in der Apokalypſe weiter ausgeführt. Wenn wir nun das Einzelne betrachten, ſo darf man nie vergeſſen, daß wir auf apokalyptiſchem Boden ſtehen. Endlich iſt gekommen die Hochzeit des Lammes mit dem neuen Jeruſalem, wodurch nach altteſtamentlicher Weiſe die innigſte Vereinigung Chriſti mit der Gemeinde angedeutet wird. Daſſelbe, aber in anderer Form, iſt Ev. Joh. 17 ausgedrückt; ja ſogar jene bildliche Darſtellung iſt ſpecifiſch Johanneiſch Ev. 3, 29. Dieſes neue Jeruſalem, die vollendete Gemeinde, das Weib des Lammes, zugleich aber eine wirkliche Stadt, worin die vollendete Gemeinde wohnt, kommt vom Himmel von Gott herab. Auch das Evangelium denkt ſich Jeruſalem oder, was einerlei iſt, Sion als ein Weib Ev. 12, 15 und im Himmel und vom Himmel herabſteigend die geiſtigen Urbilder der irdiſchen Dinge Cap. 6, 32 und 50. Dieſes neue Jeruſalem iſt von unendlicher Herrlichkeit, es hat die δόξα Gottes. Dem Evangeliſten, welcher noch im Evangelio ſagt, daß das Heil von den Juden komme Cap. 4, 22, mußte es ſehr nahe liegen, in unſerm Zuſammenhange dieſe Vorſtellung weiter zu entwickeln. An den Thoren der neuen Stadt ſind die Namen der zwölf Stämme Iſraels eingeſchrieben Apok. 21, 12; an den zwölf Grundlagen der Stadt ſind die Namen der zwölf Apoſtel des Lammes geſchrieben; auch Ev. 17 werden die zwölf Apoſtel als die Grundſäulen der Kirche betrachtet. Da nun einmal das Bild der heiligen Stadt behandelt wird, ſo kommt die Rede ganz von ſelbſt auf den Tempel Apok. 20, 22. Aber höchſt kühn heißt es: »Und einen Tempel ſah ich nicht in ihr (in der heiligen Stadt); denn Gott der Herr, der Allmächtige iſt ihr Tempel, und das Lamm.« Hiermit wird im Allgemeinen angedeutet, daß in der neuen Gemeinde Gott und Chriſtus angebetet werden, vergleiche Ev. 5, 23. 1. Ep. 3, 23. Da der Tempel nur eine Vermittelung des Gottes-

dienstes war, und jetzt ein unmittelbarer Statt fand, so mußte er wegfallen. Rechnet man die apokalyptische Darstellung ab, so bleibt ganz der ideale Gedanke Ev. 4, 23, vergleiche Ev. 5, 23. 17, 2. Kolthoff l. l. § 32. Apok. 21, 23 heißt es: »Und die Stadt hat nicht nöthig der Sonne, noch des Mondes, daß sie in ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte das Lamm.« Diese Stelle lehnt sich an Jesaias 60 an; aber auch das Evangelium Johannis nennt die Sonne das Licht dieser Welt, das also in jener nicht mehr sein kann. Sind solche Bilder Vers 22 und 23 voraufgegangen, so folgen die Vers 24 und 25 von selbst, wenn auch der Verfasser Jesaias 60 nicht gekannt hätte. Apok. 22, 4 heißt es: »Sie werden das Antlitz Gottes sehen.« Diese Sachen drückt der Evangelist ganz ähnlich aus Ev. 14, 7. 17, 22. 1. Ep. 3, 2. In diesen Stellen ist die Rede von dem Sehen Gottes und seiner Herrlichkeit. In dieser neuen Stadt ist der Thron Gottes und des Lammes Apok. 3, 21. 8, 17. 22, 1—3. Da nun diese ewige Herrlichkeit als das Paradies gedacht wird Apok. 2, 7, so geht ein Strom Wassers des Lebens, glänzend wie Krystall, von dem Throne Gottes und des Lammes aus. Auch das Ev. Joh. 7, 37 spricht von Strömen des lebendigen Wassers. Daß diese von Gott und Christo ausgehen, ist ganz in der Ordnung, da Ev. Joh. 5, 21—30. 15, 1—9 Gott und Christus als die Quelle alles Lebens bezeichnet werden.

Es ist schon angegeben, daß die Frommen durch Christum Könige geworden sind. Diese Würde stellt sich vornehmlich in der ewigen Herrlichkeit dar Cap. 2, 10. 3, 21. 22, 4. Eben so sind die Priester geworden, sie haben Gottes Namen auf ihrer Stirn. Wie nun die Apokalypse dieses Theilhaben an der göttlichen Herrlichkeit mit dem Schauen derselben verbindet, so auch das Evangelium und der erste Brief Johannis Ev. 17, 22. 1. Ep. 3, 2. Besonders scheint mir der Gedanke, daß die Frommen Priester werden, ächt Johanneisch. Eben, weil sie Priester durch Christum sind,

können sie unmittelbar, ohne Vermittelung und Fürbitte eines andern Priesters, selbst Christi (Ev. Joh. 16, 26), von Gott Gnade durch ihr Flehen erhalten; sie haben als Priester die höchste Erkenntniß. Selbst das Evangelium Johannis dachte sich den Hohenpriester vom Geiste Gottes erfüllt Cap. 11, 51. Ob nun schon hier Apok. 21 von einer ganzen Stadt die Rede ist, so wird doch Apok. 3, 12 vom Reiche Gottes, als von einem einzelnen Gebäude gesprochen. Diese Vorstellung scheint mir eigenthümlich Johanneisch. Auch Ev. 14, 2 spricht Christus vom Reiche Gottes in jener Welt, als von einem einzelnen großen Hause, in dem viele Wohnungen sind. Da nun in diesem Hause Gottes nur Heilige, also nach der concreten Darstellung der Apokalypse, Priester wohnen, so liegt es sehr nahe, dieses Haus Gottes als einen Tempel Gottes zu bezeichnen.

Druckfehler.

Seite 1, *) Zeile 5 v. u. lies: für die Apost.-Joh. statt: für Apost-Joh.
» 3, Zeile 15 v. u. (Act. 3. 4. 8.) statt: (Act. 3, 4. c. 8.)
» 9, » 7 v. u. indifferent statt: unschuldig
» 10, unten kein Absatz.
» 11, Zeile 4 u. 5 v. o. Cap. 9, 10. 11, 6. 12, 3. 13, 12—16 u. s. w. statt: Cap. 9, 10. 11, 7. 12, 3. u. 4. 13, 12—16. u. s. w.
» 11, » 4 u. 5 v. u. Apok. 2, 5. 16. statt: Apok. 2, 5. 16. 17, 13.
» 13, » 13 v. o. Ev. Cap. 9, 7. 15. 20. u. s. w. statt: Ev. Cap. 9, 7. 15, 20. u. s. w.
» 16, » 12 v. o. der Brief statt: die Briefe
» 26, » 7 v. u. 11. 39—41. τυφλόι, βλέπεων) u. 1 Joh. u. s. w. statt: 11, 39—41. τυφλοὶ, βλέπειν) 1 Joh. u. s. w.
» 33, » 16 v. o. dem falschen Propheten statt: den falschen Propheten
» 33, » 13 v. u. 9 statt: 19.
» 36, » 10 v. o. 8. statt: 8,
» 41, » 5 v. u. Siegende gebe statt: Siegende nicht gebe
» 46, » 13 v. u. Cap. 5, 4 u. 5. statt: Cap. 4 u. 5.
» 50, » 8 v. o. Act. 4, 13, statt: Apok. 4, 13,
» 56, » 13 v. u. 8, 41 statt: 8, 47
» 57, » 3 v. o. 14, 4 statt: 14, 20
» 62, » 2 v. o. 4 u. 5. 11 u. 15 statt: 4 u. 5, 11 u. 15
» 63, » 16 v. o. die Apok. statt: in der Apok.
» 66, » 3 v. o. dem statt: einem
» 67, » 13 v. o. vorangegangen statt: voraufgegangen
» 79, » 1 v. u. des falschen statt: der falschen
» 84, » 9 v. o. welche statt: welches
» 85, » 14 v. o. dem größten Theile nach statt: den größten Theil